نحو فهم للعولمة الثقافية

بول هوبر



ترجمة طلعت الشايب

نحو فهم للعولمة الثقافية

تأليف
بول هوبر

ترجمة
طلعت الشايب



نحو فهم للعولمة الثقافية

بول هوبر

Understanding Cultural Globalization

Paul Hopper

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٠ ٣٥٩٥ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية عام ٢٠٠٧.
صدرت هذه الترجمة عام ٢٠١١.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

المحتويات

مقدمة الأعمال الكاملة للكاتب والمترجم طلعت الشايب

حينما طلبَت مني دار النشر «هنداوي» كتابةَ مقدمةٍ لأعمال والدي الكاملة وإسهاماته في مجال الترجمة، قفزَت إلى ذهني مُباشَرةً صورتُه في جلسته الدَّءُوبة ساعاتٍ طويلة في غرفة مكتبه مُحاطًا بعشرات الكتب والمَراجع والقواميس.

كان أبي قارئًا نَهِمًا ومُتابِعًا دقيقًا لكل الإصدارات الحديثة لمعظم الكُتاب والمُفكرين والأُدباء العرب والأجانب، لكنَّ أمتعَ لحظاته على الإطلاق تلك التي يَقضيها في ترجمةِ عملٍ ونقله من لُغته الأم إلى اللغة العربية. ينشغل أيامًا للعثور على التعبير المناسب أو الكلمة الدقيقة أو المقابل اللغوي الصحيح الذي يَنقل روحَ النص وليس المعنى الحرفي؛ مهمةٌ لم تكن قَطُّ سهلة، خاصةً عند ترجمة الشعر أو الأدب اللذين كان مُولَعًا بهما في الأساس.

احترف أبي الترجمةَ من وحي احترافه القراءةَ والنقد في زمنٍ لم تكن فيه مصادرُ البحث عبر الإنترنت متوافرةً كما هي الآن؛ بكبسةِ زرٍّ تستطيع العثورَ على مصطلحاتٍ أو معلومات أو تفاصيل عن حدَثٍ تاريخي.

كان عليه البحث في المَراجع والكتب أيامًا للعثور على مُرادفٍ له مدلولٌ ثقافي أو معلومات عن حدثٍ تاريخي ورَدَ في كتابٍ يقوم بترجمته.

وتنتهي رحلةُ ترجمة الكتاب بشراء عشرات الكتب الأخرى التي استعان بها في أثناء الترجمة.

كان يصف ترجمةَ الشعر والأدب بالمُغامَرة المحفوفة بالمخاطر. المهمة هنا أشد صعوبةً لأنك لا تنقل أفكارًا أو معلومات، بل أحاسيس ومشاعر وأجواء وروح نص لأعمال مثل: «اتَّبِعي قلبك»، و«أصوات الضمير»، و«بقايا اليوم»، و«هوس العمق»، و«الخوف من المرايا»، و«فتاة عادية»، وغيرها.

عليك، بصفتك مُترجِمًا، مهمة الحفاظ على روح الكاتب الأصلي وموسيقى النص ليصل المعنى بدقةٍ إلى القارئ، وكأنه يقرأ العمل بلُغته الأصلية، وكأن العمل له كاتبان: الكاتب الأصلي والمُترجِم.

في أعوامٍ لاحقة اقترب أبي من التكنولوجيا أكثر، واستخدم الإنترنت التي اختصرَت عليه عمل أيام وشهور، لكنه لم يَتنازل قَطُّ عن استعمال أقلام الرصاص لنقل ما بذهنه على الورق. ترقد الأقلامُ مصفوفةً أمامه بعضها إلى جوارِ بعضٍ على المكتب مَبريَّة وجاهزة للكتابة، وكأنها سلاحه الأمين.

يكتب بسرعةٍ بخط جميل مُنمَّق على أكثر من مرحلة لم تكن إحداها قَطُّ الكتابة على الكمبيوتر. كان يُفضِّل المسوَّدات الورقية، وإدخال التعديلات بالأسهم أو الشطب على الكلمة وكتابة غيرها؛ لتظل أمامه مراحلُ التفكير في الكلمات واستبدالها بأخرى.

يقول لي: أُحب أن تظل أمامي الكلمات «تخايلني»، ربما أعود لها مرة أخرى. لا أُفضل الإلغاء التام أو المسح النهائي الذي توفره أجهزة الكمبيوتر. المسوَّدة بكل هوامشها هي عمليةُ ولادةِ النص المُترجَم.

أبي كان راهبًا في مِحراب الترجمة، شغوفًا برحلته مع كل كتاب، تلمع عيناه في نهاية يومِ عملٍ شاقٍّ بما اكتشفه في رحلته من أفكارٍ وثقافات يَتحدَّث عنها بحماسةِ وسعادةِ مَن يُعيد اكتشاف ذاته كلَّ مرة.

وتبقى الجملة الأجمل بالنسبة إليه عندما يَلتقيه قارئٌ ويُخبره أنه لم يشعر قَطُّ أنه أمامَ عملٍ مُترجَم لسلاسة الترجمة وانسيابية الكتابة.

هذه دعوة للغوص في مجموعةٍ من أهم ما قدَّمه مُفكرون ومُؤرخون وشُعراء ومجالات أخرى متنوعة تناسب كلَّ الأذواق، من بينها كُتبٌ غيَّرت مجرى التاريخ، مثل: «صدام الحضارات»، و«الحرب الباردة الثقافية»، و«فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي»، و«الاستشراق الأمريكي»، وغيرها من الأعمال الهامة.

رحلة عبْرَ ترجماتِ والدي، المُترجِم والكاتب «طلعت الشايب»، وأَعِدُكم بمتعةٍ تضاهي متعةَ قراءةِ العمل الأصلي بلُغته الأم.

منى الشايب

شكر وعرفان

أود بداية أن أُعبِّر عن خالص شكري وتقديري لكل من «أندريا دروجان Andrea Drogan» وزملائها في دار نشر «بوليتي Polity» على كل ما قدموه لي من نصح ومساعدة في كل مراحل إنتاج هذا الكتاب؛ كذلك فإنني مدين بشكر خاص لزملائي في جامعة «برايتون Brighton»: «بادي ماجوير Paddy Maguire»، و«ستيوارت لينج Stuart Laing»، و«بيتر جاكسون Peter Jackson»، و«آرون ونتر Aaron Winter» لدعمهم الكبير لي، وكذلك لـ «لوك مارتل Luke Martel» الذي أفدتُ كثيرًا من تعليقاته النقدية القيمة أثناء الكتابة؛ ومثل كل أعمالي السابقة، أهدي هذا الكتاب إلى «إما Emma»، و«آنا هوبر Anna Hopper» ابنتَي أخي.

مقدمة

استشراف العولمة الثقافية

بينما كنت أكمل مراجعة هذا الكتاب في أواخر ٢٠٠٦م وأوائل ٢٠٠٧م، حدثت عِدَّة تطورات في مناطق كثيرة من العالم يمكن اعتبارها دليلًا على العولمة الثقافية:

- قُرْب نهاية العام ٢٠٠٦م كانت الحكومة الإيرانية تُحاوِل تقييد سرعة التحميل من أجهزة الكمبيوتر؛ لتقليص الزَّحْف الثقافي الغربي وغيره من المؤثِّرات غير الإسلامية على البلاد.
- كان أحد هذه التطورات المُقلِقة مشهد إعدام صدام حسين، الذي سرعان ما انتشر في أرجاء العالم بعد ساعات قليلة من الحدث، وذلك عن طريق الإنترنت ومُنظَّمات إعلامية عالمية.
- في يناير ٢٠٠٧م أثار عرض بريطاني من عروض تليفزيون الواقع (الأخ الكبير Big Brother) تعليقات كثيرة، وحظي بتغطية عالمية تَركَّزتْ حول الاضطهاد العرقي وإساءة معامَلة فتاة هندية من قبل زملائها في المسكن (وكانوا من الإنجليز البيض)، الأمر الذي أثار أزمة سياسية بين الحكومتين الهندية والبريطانية، أدَّت إلى مخاوف في بريطانيا من أن يضر ذلك بِسُمعَتها في العالم.
- في ذلك الوقت كان فيلم «آخر ملوك اسكتلندا» الحاصل على عدة جوائز قد ظَهر، وهو فيلم — من موضوعه إلى إخراجه — ربما يكون نموذجًا للعولمة الثقافية مُطبَّقة. الفيلم عن الديكتاتور الأوغندي السابق إيدي أمين Idi Amin، الذي قام بدوره الممثل الأمريكي الشهير فورست ويتاكر Forest Whitaker، وتم تصويره في أوغندا وتمويله وتوزيعه عالميًّا، وأخرجه مخرج بريطاني، وشارك فيه أَطقُم من الممثلين والفنيين من عدة دول، وطبيب اسكتلندي مُتخَيل.

- في «ميديم Midem» المؤتمر السنوي لصناعة الموسيقى العالمية في كان، الذي عُقِد في يناير ٢٠٠٧م، دار حديث عن التَّخَلِّي عن إدارة الحقوق الرقمية — وهي التكنولوجيا التي تمنع طَبْع عدد غير محدود من النُّسخ الرقمية لأغانٍ أو أفلام أو فيديو — لأسباب تتراوح بين تقييد مبيعات التحميل أو التحايل عليها؛ وهو تَطوُّر من شأنه أن يجعل الموسيقى متاحة عالميًّا.
- وعلى نحو أكثر جدية، نشرت هيئة التغيرات المناخية التي يشارك فيها عدد من الحكومات (Intergovernmental Panel on Climate Change) في فبراير ٢٠٠٧م، تقريرًا كشف عن مدى خطورة ارتفاع درجة حرارة كوكب الأرض، وهو ما أدَّى إلى تصاعُد النداءات الدولية لإعادة النظر في الثقافة الاستهلاكية ودعم أفكار الكوزموبوليتانية وحماية البيئة في العالم.
- هذه الأمثلة حدثت في فترة تتراوح بين شهرين وثلاثة أشهر، إلا أنها ليست غريبة عن عصرنا؛ وفي هذه المرحلة أيضًا هناك أمثلة أخرى عديدة على ما تقوم به الحكومات الوطنية في محاولة لتقليص أو تقييد المؤثرات الثقافية الخارجية والعالمية؛ وأمثلة على الصراع بين الصناعات الموسيقية لكي تتماشى مع أذواق وسلوك المستهلكين، وعلى الأفلام ذات الطبيعة الكوزموبوليتانية، وعلى عمليات الإعدام وقطع الرءوس وغير ذلك من الفظائع التي تنقلها مواقع الإنترنت ... وهكذا. هذه النوعية من التطورات وما تثيره من قضايا هي محل اهتمام هذا الكتاب الذي يعد — باختصار — مُقدِّمة للعولمة الثقافية وما يصحبها من قضايا جدلية وأسئلة مركزية بالنسبة لموضوعنا؛ مثل: ما العولمة؟ وما الثقافة؟ — وبالطبع — ما طبيعة العلاقة بين الثقافة والعولمة؟

(١) استشراف لتمييز وتأطير العولمة الثقافية

على مدار الكتاب سوف يكون تركيزنا على الطبيعة المُعقَّدة والتَّعدُّدية والمتفاوتة للعولمة الثقافية، مع محاولة لتوضيح أن هناك أبعادًا متعددة للعولمة تعكسها تواريخها وعملياتها وصيغ ترابطها المختلفة[١] وكما سيتضح لنا، فإن التَّعقُّد والتَّعدُّدية وتعدُّد الأبعاد كلها تبدو

[١] في كثير من الأدبيات الحديثة التي تتناول هذا المجال هناك تأكيد على تعددية أبعاد العولمة وجماعيتها، ونشير في هذا السياق إلى صدور مجلة أكاديمية جديدة عام ٢٠٠٤م بعنوان: Globalization.

واضحة عندما يتعلَّق الأمر بالثقافة؛ ومن الأهمية بمكان أن نعرف أن عمليات العولمة ليست بمعزل عن الثقافة أو الثقافات؛ إذ إن الثقافة والثقافات هي التي تُشكِّل هذه العمليات وذلك ضمن مؤثرات أخرى، وبالقدر نفسه لن تكون الثقافات مُحصَّنة ضد عمليات العولمة، بل إنها هي التي تُعبِّر عنها ولو جزئيًّا على الأقل، أضف إلى ذلك أنه بينما تقوم العولمة بتنشيط وتنمية الثقافة وتمزيقها في الوقت نفسه، فإن الثقافة يُمكِن أن تكون أكثر الطُّرق مباشَرَة في ممارستنا للعولمة. في استكشافنا لطبيعة هذه العلاقة المتداخلة، سيكون تركيزنا على كيفية مواجهة جماعات ومجتمعات مختلفة لكل الأشكال التعددية للتواصل الكوني في محاولة لإفقادها قُوَّتها؛ وفي المقابل سيجعل ذلك من السهل علينا أن نحدد النقاط والمواقع، حيث تكون العلاقة بين الثقافة والعولمة انعكاسية وجدلية، أو تتخذ صيغة مختلفة أو شكلًا آخَر؛ وعليه فسوف نستخدم هنا استشرافًا أو أسلوبًا للتناول من أَجْل تمييز وتأطير العولمة الثقافية. على نحو أكثر تحديدًا، سوف نَدَّعي أن القوى الثقافية المحركة للعولمة تنبثق من التفاعل المتبادَل بين عدة عمليات وتدفقات وشبكات وروابط، يتم فهمها وممارستها والإضافة إليها، من فاعلين وقوى في سلسلة من بيئات ومَواقع محلية، ثقافية وسياسية واجتماعية مختلفة. هذه الأطر قد تكون إقليمية أو قومية أو محلية، دينية أو صناعية أو تاريخية ... إلخ، بينما مدى وطبيعة ارتباطنا بهذه الأشكال من العولمة مهمة بالمثل، وكنتيجة لهذا التفاعل بين كل تلك القوى والجماعات المختلفة داخل هذه الأطر المختلفة — أيضًا — ربما يكون علينا ألا ندهش لكون التعقد وعدم التجانس هي السمات السائدة في حقبة العولمة التي نعيشها. يضاف إلى ذلك أن الأفراد والجماعات والمجتمعات سيكون لها ثقافاتها وتواريخها التي — حتمًا — ستشكل طبيعة تفاعلها مع الجوانب المختلفة للعولمة، وتعمل على توليد استجابات متنوعة؛ والحقيقة أنه في حالة الأفراد فإن طبيعة هذا التفاعل سوف تعتمد بالإضافة إلى ذلك — ومن بين أشياء أخرى — على الخلفية الاجتماعية والتعليمية والعمل والمزاج الشخصي إلى جانب المعرفة وفَهْم المرء للعولمة[٢] على سبيل المثال، ذلك السيل الجارف من الصور والمعلومات المنهمر من الميديا الغربية، ربما يكون هو

[٢] كمثال جيد على هذا النمط من التحليل والاستشراف انظر: Massimiliano Monaci et al., 2003 الذي يتناول مشروعًا بحثيًّا استمر ثلاث سنوات في ميلانو والمنطقة المحيطة بين ١٩٩٨م و٢٠٠٠م، عن كيفية تَصوُّر واستجابة الفاعِلِين المحلِّيِّين في عدد من المجالات المهنية (مدرسون – فنانون – صحفيون – رجال أعمال – مديرو شركات كبرى) للعولمة.

الوسيلة الأهم والأبرز التي يُترجِم بها المسلمون العولمة ويفهمونها، كما أن الوطنيين قد يربطون بين تدفقات المهاجرين الذين يُهدِّدُون ثقافتهم الأصلية والعولمة، وتكون ردود فعلهم على هذا الأساس، ينبغي إذن عدم النظر إلى العولمة نظرة تجريدية؛ إذ إننا نمارس عملياتها بطرق ملموسة.

هكذا يمكن أن نقول إنه بدلًا من مُجرَّد الاعتماد على نظريات وتفسيرات عامَّة، فإنَّ فَهْم العولمة الثقافية يَتطلَّب منا التركيز على تداخُل وتفاعُل الكوني والمحلي في داخل الأطر المختلفة، والحقيقة — كما سنبين — أن تَطوُّرات العولمة تزيد الأمور تعقيدًا وبذلك تقوى الحاجة إلى إظهار هذا التمييز؛ فعلى سبيل المثال نجد أنه نتيجة لزيادة تَدفُّقات البشر والصور والأصوات والرموز في ظل العولمة المعاصرة، تَتغيَّر أُطُرنا المكانية أو محلياتنا على نحو مستمر، بينما تُؤكِّد تكنولوجيا المعلومات والاتصال العالمية — وخاصة عدم تكافؤ الفرص في الوصول إليها — الفروق الواضحة في المشاركة في الشبكات العالمية والعابرة للحدود القومية؛ وبالمثل فإن بعض الناس سوف يستخدمون الطائرات النفاثة ويتنقلون في أرجاء الكرة الأرضية ويتعرفون على أماكن مختلفة أكثر من غيرهم. باختصار ... نحن نسكن فضاءات اجتماعية وثقافية مُعقَّدة ونعمل في أُطر وسياقات مُتعدِّدة ومتغيِّرة، ولكي نجمع كل هذا التنوع في كبسولة واحدة سيكون من الملائم أن ننظر إلى العولمة الثقافية بصيغة الجمع؛ أي باعتبارها عولمات ثقافية؛ ولتجسيد هذا المفهوم للعولمة الثقافية وإقامة الدليل عليه، سنُقدِّم في كل فصل عدة أمثلة رغم أن الكتاب لن يعرض لدراسات حالة، حيث تَم تناوُل ذلك في مصادر أخرى، انظر على سبيل المثال: Eade, 1997, Hany and March, 2001; Hopper, 2006; Monaci et al., 2003; Xavier Inda and Rosaldo, 2002.

وهنا أكرر أن الاهتمام الأساسي لهذا العمل هو تناول المجادلات الرئيسية المحيطة بهذا الموضوع.

(٢) أهمية المعايير التي نستخدمها في تعريف العولمة

هناك كثير من الأفكار والآراء في هذا الكتاب، لعل من أهمها أن مصدر كثير من الخلافات حول العولمة كامِن في مفاهيمها العامة والمعايير المستخدمة لفهمها وتعريفها؛ ونتيجة لذلك يبدو مَن يكتبون في هذا الموضوع وكأنهم يكتبون عن أشياء مختلفة. في جزء كبير منه، ينبع ذلك من حقيقة أن المجادلات الأكاديمية لها أساليبها المختلفة في تناوُل العولمة ودراساتها.

في داخل علم الاجتماع مثلًا نجد ربطًا بين العولمة والحَداثة، بينما يميل الاقتصاديون إلى تناولها في علاقتها بالرأسمالية والاقتصاد العالمي، وفي العلاقات الدولية نجد العولمة — حتمًا — مُرتبِطَة بمؤسَّسات الحكم العالمية؛ بالإضافة إلى ذلك هناك — بشكل عام — تقسيم بين العلوم الاجتماعية إزاء هذا الموضوع مثل علم الاجتماع، وعلم الاقتصاد، والعلاقات الدولية، والإنسانيات.[٣] من منظور الدراسات الثقافية، على سبيل المثال، تعتقد «جانيت وولف Janet Wolff» (١٩٩١م) أن العلوم الاجتماعية تُقدِّم تفسيرًا غير كافٍ، وقاصرًا في تحديده للثقافة وعمليات العولمة، وفي المقابل فإن بعض نماذج العلوم الاجتماعية للعولمة لا تَظهر كثيرًا في إطار الدراسات الثقافية. على سبيل المثال دراسات الهجنة في حقبة العولمة هذه، نادرًا ما تعترف بوجود تفسيرات شكوكية عن العولمة، مثل تلك التي يُقدِّمها «بول هيرست Paul Hirst»، «وجراهام طومسون Graham Thompson» (١٩٩٦م) اللذان نتناولهما في القسم التالي؛ وعلى أية حال، فقد واجه هيرست وطومسون انتقادات شديدة لتغليبهما الجانب الاقتصادي على البعد الثقافي للعولمة.

(٣) العولمة المختلف عليها والحاجة إلى استشراف متعدد المجالات المعرفية

ما سبق طرحه يُلقِي الضوء على موضوعين إضافيين في هذا العمل، هما بالتحديد: الطبيعة المختلَف عليها للعولمة كما هي منعكسة في الجدال حول وجودها وتاريخها وطبيعتها ومسارها أو مساراتها المستقبلية، ثم الحاجة إلى انتهاج أسلوب متعدد المجالات المعرفية عند بحثها؛ وفي حالة الأمر الثاني يمكن القول ببساطة إنه ليس هناك مجال معرفي واحد يمكن أن يشملها أو يُقدِّم تفسيرًا كافيًا لأبعادها وتجلياتها وتأثيراتها المختلفة، ومن الأهمية بمكان، وباعتبار عمليات العولمة الثقافية لا تعمل بمعزل عن أبعادها الأخرى وإنما متداخلة متفاعلة معها، فإننا نستخدم هنا أسلوبًا للاستشراف أو التناول متعدِّد المجالات المعرفية، مثلًا: درسنا للعولمة الثقافية لن يكون كاملًا ما لم نعترف بإمكانيات وقدرات فاعلين رئيسيين (مثل: تكنولوجيا المعلومات والاتصال في الميديا والمنظمات الدولية وحكومات وطنية بعينها) على تشكيل عملياتها، وقوى مثل الرأسمالية والعقلانية لكي تدفعها، وأن

[٣] هي نقطة جدال حول إذا ما كان مثل هذا التمييز الدقيق يمكن أن يكون بين الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، وهناك في الواقع العملي تداخُل كبير بين المجالات المختلفة وهو ما يُمثِّل هذين التقسيمين.

ذلك بدوره يتطلب تضمين التحليلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في بحثنا؛ وفي هذا السياق نرى أن الرأسمالية — دون شك — مُؤثِّر قوي يُثري وينشط الكثير من جوانب العولمة بما في ذلك بعدها الثقافي، على الرغم من أن العلاقة ليست مباشرة بالضرورة.

بداية، هناك الآن تَوجُّه لتعريف أنماط مختلفة من الرأسمالية (وبخاصة النموذج الأنجلو ساكسوني الذي تُوجِّهُه السوق) بأنها تمارس نفوذًا أكبر من غيرها على العولمة (انظر الفصل الخامس)، والواقع أن هذا النمط بالتحديد هو ما يُسْتَشْهَد به كأحد أسباب الانخفاض التدريجي في القيلولة الإسبانية، مع نقاد يزعمون أن ثقافة إسبانيا المتوسطية التي كانت تميل إلى الاسترخاء النِّسْبي أصبحت، شيئًا فشيئًا، مُحِبَّة للعمل وفردانية بسبب ضغوط المنافَسة في سوق رأسمالية مُعولَمة؛ ولكن سكوت لاش Scott Lash، وجون أوري John Urry@ (١٩٨٣م، ١٩٩٤م) يُعَقِّدان الأمور أكثر من ذلك بقولهما إن الرأسمالية قد خرجَت بالفعل من شَكلِها القومي المجتمعي المُنظَّم لتصبح غير منظمة وكونية في الوقت نفسه، وتَتميَّز باقتصادات شديدة الحركية والتعقيد (من ناحية العلامات والناس)؛ وباعتبارها لاعبًا أساسيًّا مسيطرًا في تشكيل العولمة الثقافية، فإن الولايات المتحدة متهمة عادة بالقيام بهذا الدور. على نحو أكثر تحديدًا، كان الانتقاد الشديد في الفترة الحديثة يُوجَّه إلى إدارة «جورج دبليو بوش George W. Bush» لاستخدام القوة الأمريكية في نشر مفهومها للحرية والديمقراطية في العالم، إلا أن حجم الفوضى والعنف في العراق إثر الحرب الأخيرة، بالإضافة إلى الانتقادات الدولية التي ولَّدَتْها هذه المرحلة، يُوحِي بشكل قاطع أن استخدام القوة لا يستطيع أن يضمن النفوذ الثقافي الكوني. ذلك كله يعني (كما سنرى في الفصل الرابع) أن هناك وجهات نظر مختلفة حول ما إذا كانت الرأسمالية والقوة الأمريكية أو أي مُؤثِّر آخر يمكن أن يفرز ثقافة كونية واحدة؛ والحقيقة أنه سوف تَتضِح لنا على مَسار هذا الكتاب إشكالية القول بأن العولمة الثقافية تحكمها قوة أو سلطة خاصة؛ وذلك لأنه ينبغي النظر إلى العولمة الثقافية، على نحو أكثر دقة، كظاهرة متعددة المركز، تسهم فيها سلسلة من المصادر والقوى والمؤثرات، على الرغم من ذلك يبقى أننا في استشرافنا أو تناوُلنا للعولمة من خلال تَفحُّص ودراسة تَوجُّهاتها وتجلياتها الثقافية، ينبغي ألا نغفل عن رؤية الصورة الأعرض، وأبعادها الأخرى.

تحليل العولمة الثقافية

على الرغم من الجدال الواسع الذي أثارته العولمة، وعلى الرغم من التعريفات والتوصيفات الكثيرة التي قدمها الكتاب في محاولة لشرحها، تبرز أمامنا ثلاث موجات للتحليل والاستشراف. هذه الموجات سوف نقوم بتلخيصها الآن ثم نتناولها بالتفصيل على مدار الكتاب، وخاصة فيما يتعلق بالموقف من العولمة والثقافة.

(١) الموجة الأولى من أساليب استشراف وتناوُل العولمة

يَعتَبِر مُنظِّرو الموجة الأولى أو «المُعَولِمون الأوائل» التطورات المعاصرة والعمليات الكوكبية بمثابة حالة أو مرحلة جديدة في التاريخ الإنساني (انظر: Greider, 1997; Guéhenno, 1995; Julius, 1990; Ohmae, 1990; Wriston, 1992).[١] إنهم يكتبون عن بزوغ اقتصاد عالمي متكامِل مع التركيز على الأسواق المفتوحة وانهيار الحدود القومية، والإنتاج يُنْظَر إليه باعتباره عملية عالمية واضحة في الحجم المتنامي للتجارة العالمية، وحراك رأس المال والمعلومات والبشر، والمعدلات العالية للاستثمار الأجنبي المباشر، والأهمية المتزايدة للمؤسَّسات متعدِّدة الجنسيات والمؤسَّسات العابرة للحدود القومية. إلى جانب وجود متضمنات ثقافية عميقة تُسهِم في أمور مثل «الموسيقى العالمية»، فإن هذه التطورات تُمثِّل تحديات خاصة للدولة–الأمة؛ حيث إنها تقيد استقلالية الحكومات الوطنية في أن

---

[١] نستخدم هنا مصطلح المُعَولِمين Globalists لِيعبِّر عن رأي في إطار استشراف عريض للعولمة، ويُطلِق عليهم كُتَّاب آخَرُون مُسمَّيات؛ مثل: strong globalizers، أو globalizers، أو hyperglobalizers، أو مُجرَّد المُؤيِّدين للعولَمة والمُدافعين عنها، وهذه المُسمَّيات كلها مُستخدَمة بالتَّبادُل هنا.

تسعى من أجل إدارة سياسية واقتصادية مستقلة؛ وجود بعض دعاة العولمة، مثل الكاتب الياباني كينيشي أوهماي Kenichi Ohmae (١٩٩٠م)، الذين يتوقعون أفولها.

هذا التحدي الذي يواجه الدولة-الأمة واضح بشدة في المجال الثقافي؛ حيث توجد دول تبذل قصارى جهدها للسيطرة على تَدفُّقات الثقافة العالمية والمعلومات، وهو ما ينطبق حتى على الأنظمة السُّلْطوية. حتى دولة الحزب الواحد الصينية، كما سنرى، لا تستطيع مراقبة أو حجب استخدام تليفزيون الأقمار الصناعية أو الإنترنت في مجالها، كما تؤكد تكنولوجيا المعلومات والاتصال الكونية أن المواطنين الصينيين على صلة أكبر ببقية المجتمع العالمي، ويتبع ذلك بالتأكيد زيادة إمكانية الوصول إلى وجهات نظر أخرى بشأن الأخبار والشئون العالمية، والحقيقة أن بيجين لم تَعُد فقط عاجزة عن احتكار المعلومات، بل إنها تبدو عاجزة كذلك عن التعامل مع حجم عمليات قَرصَنة وتوزيع الأفلام الأجنبية وبرامج التليفزيون داخل أراضيها، في عصر العولمة، ليست المؤثرات الثقافية وحدها هي التي تُمثِّل مشكلة للحكومات الوطنية أو القومية، فمثل تلك المصاعب يمكن أن ينشأ من المنتجات الثقافية المحلية، حدث على سبيل المثال بالقرب من نهاية عام ٢٠٠٦م، أن لجأت العسكرية الأمريكية إلى مُنتِجي المسلسل الأمريكي «٢٤» الذائع الذي يُوزَّع عالميًّا، لكي يُخفِّفوا مشاهد تعذيب الشرطي الفيدرالي «جاك بارور» بسبب الضرر الذي يُلْحِقُه ذلك بسمعة أمريكا في الخارج (Buncombe, 2007).

(٢) الموجة الثانية من أساليب استشراف وتناوُل العولمة

هناك وجهات نظر شديدة الانتقاد للوضع العَولَمي بين مُنظِّري الموجة الثانية الذين يُدْعَون — غالبًا — بالمتشككين، فكثير من اليساريين على سبيل المثال يَعتبرون العولمة امتدادًا أو توسُّعًا للرأسمالية العالمية وينكرون أنها تُمثِّل مرحلة جديدة (Burbach et al., 1997; Sklair, 2002) بينما يؤكد كُتَّاب، انطلاقًا من التقليد الواقعي؛ أن النظام العالمي مستمر في خضوعه لدول بعينها، قوية اقتصاديًّا وعسكريًّا أبرزها الولايات المتحدة الأمريكية. (Gilpin 1987)، وهناك آخرون مثل: «بول هيرست»، و«جراهام طومسون» مِمَّن يُلقُون الضوء على الأساطير التي أصبحت مرتبطة بالعولمة. اعتمادًا على أبحاثهم، يؤكد هؤلاء أن الاقتصاد العالمي أبعد من أن يكون مُعولَمًا في واقع الأمر، فالتجارة والاستثمار والتدفقات المالية مُركَّزة في ثالوث أوروبا واليابان وأمريكا الشمالية، ويبدو أنها سوف تبقى كذلك؛ ولذا فهم مُقتنِعون بأن الأنسب هو الحديث عن «التثليث» أكثر من العولمة. ويجادل

«هيرست»، و«طومسون» أيضًا بأن الشركات العابرة للحدود القومية نادرة نسبيًّا وأن مُعظَم الشركات متمركز محليًّا، ربما لأن الانتقال إلى مكان آخر مُكلِّف، كما يعترفان بوجود تطورات معينة في تدفقات التجارة والأفراد والتمويل والاستثمارات الرأسمالية عَبْر المجتمعات في المرحلة المعاصرة، ولكنهما يشيران إلى سوابق تاريخية مثل الفترة من ١٨٧٠–١٩١٤م، حيث يزعمان أن الاقتصاد العالمي كان أكثر دولية فيها عمَّا هو عليه الآن. «هيرست»، و«طومسون» بالتالي يستنتجان أن التوجهات المعاصرة يمكن أن توصف — على نحو أفضل — بأنها عملية تدويل اقتصادي أكثر منها عَولَمة متقدِّمة بالكامل.

إذا كان المتشككون على حق، فإن ذلك يمكن أن يثير الشكوك حول مدى التغير الثقافي المعاصر. وببساطة، إذا كانت البنية الأساسية العالمية لم توجد بعد سواء في شكل رأسمال عالمي أو شركات أو تجارة، فليس هناك الكثير، إذن، الذي يمكن أن يبقى على الهياكل الثقافية العالمية؛ بينما إذا أخذنا مثال «الموسيقى العالمية» الذي أوردناه قبل ذلك فيما يتصل بالموجة الأولى من أساليب استشراف العولمة، فإن بعض النقاد ينكرون أنه يمثل هيكلًا ثقافيًّا محددًا بأسلوبه الخاص أو صوته المميَّز، ناظرين إليه باعتباره مجرد استراتيجية تسويقية، تضم سلسلة واسعة من الموسيقى المتنوعة وتروج لها. وبالمثل، بالعودة إلى مثال الصين، نجد أنه على الرغم من كل النقاش حول التدفقات الثقافية الكونية والعابرة للحدود القومية، يواصل الحزب الشيوعي الصيني سيطرته المُحكَمة على الميديا. الصين مثلًا يوجد بها أكثر من ٢٥٠٠٠ جريدة ومجلة، ولكن السلطة هي التي تقرر ما إذا كان لأى منها أن يتناول القضايا السياسية الحساسة، وهي التي تُوجِّهُها لكي تفعل ذلك. الدولة؛ كذلك، تُراقِب التغطية التليفزيونية للأخبار وتُحدِّد الموضوعات المحظور تناولها، ورغم وجود عدد كبير من القنوات الأرضية في الصين فإن الدولة أو الحكومات الإقليمية هي التي تديرها كلها؛ والحقيقة أن سيطرة الدولة تصل إلى درجة أن تصدر «إدارة الدولة للراديو والسينما والتليفزيون» التعليمات للمذيعين ومُقدِّمي البرامج بالكفِّ عن تقليد الأساليب الغربية في المظهر والتناول، بما في ذلك التوقُّف عن استخدام كلمات إنجليزية: (Watts, 2004)، والمعروف بالإضافة إلى ذلك أن الصين تُشوِّش على إذاعة الموجة القصيرة لمقدمي الأخبار الأجنبية، كما تقوم بشكل روتيني بحجب الوصول إلى الإنترنت وبخاصة مواقع Falun Gong، وجماعات حقوق الإنسان وبعض المؤسَّسات الإخبارية الأجنبية، بيجين كذلك لا تبدو بدون سُلطة أو نفوذ عندما تتعامل مع بعض القوى المُحرِّكة وراء الإنترنت كما فعلت بالنسبة لآلة البحث على Google، ففي سنة ٢٠٠٦م بعد أن أغلق الصينيون خدماتها في

بلادهم، وافق أصحاب Google على طلب بيجين منع إمكانية استعادة ما تَراه معلومات حساسة سياسيًّا؛ مثل مذبحة ميدان «تيانان من» في ١٩٨٩م، وما حدث هو أن «جوجل» كان عليها أن توافق على رقابة ذاتية إن كانت تريد أن تستمر في العمل في الصين.

(٣) الموجة الثالثة من أساليب استشراف وتناوُل العولمة

هناك بالمثل طائفة من الآراء بين مُنظِّري الموجة الثالثة حول العولمة؛ نجدها في كتابات أمثال «أنتوني جيدنز Anthony Giddens» (١٩٩٠م)، و«جيمز روزينو James Rosenau» (١٩٩٧م) الذين يعرفون بالتحويليين، كُتَّاب من هذا النوع يؤكدون الطبيعة غير المسبوقة للتدفقات الاقتصادية والسياسية والثقافية الجارية، ومستويات التواصل الكوني المتبادَل نتيجة لقوى الحداثة مجتمعة (ibid., 10). العولمة، بالتالي، لا تقودها الرأسمالية فقط وإنما — أيضًا — التصنيع والدولة–الأمة، والتطورات التكنولوجية، والنزعة العلمية، والتفكير النقدي ... إلخ، ومن هذا الموضع يكون النظر إلى العولمة باعتبارها قوة أو عملية تحويلية قوية مُعقَّدة وغير نهائية بالضرورة، مسئولة عن إحداث تغيير كبير داخل المجتمعات والنظام العالمي (ibid., 7). هذا التناول الخاص يثير بالتالي قضية العلاقة بين العولمة والحداثة، وهو الموضوع الذي يتردد كثيرًا في أدبيات العولمة. إذا كانت الحداثة والعولمة، من منظور ثقافي، مرتبطتَين ببعضهما فهل ينبغي فَهْم العولمة باعتبارها مشروعًا غربيًّا بالأساس بسبب الأصول الأوروبية للحداثة؟ باختصار، هل العولمة غربية؟ عند «جيدنز» العولمة «إحدى النتائج الأساسية للحداثة»، وإن كان يعارض الربط بين العولمة والغَرْبَنَة، مجادِلًا أن الأولى «تقدم أشكالًا جديدة من الاعتماد العالمي المتبادل» (١٩٩٠م، ١٧٥). وفي المقابل فإن نظرية النظم الدولية تُقِيم هذه الصلات وتُعادِل العولمة بانتشار المؤسسات الغربية والرأسمالية (Amin 1996, 1997; Wallerstein, 1974, 1980). من منظور آخر يرى «رولاند روبرتسون Roland Robertson» (١٩٩٢م) أن العولَمة تسبق الحداثة، على الرغم من أن التحديث قادر على المساعدة في الإسراع بالعولمة وبأوروبا الموجودة في قلب هذه العمليات، بينما يعتبر «مارتين ألبرو Martin Albrow» العصر العولمي قد حل بالفعل محل العصر الحديث، بما يعني أن الكونية قد خلقت الحداثة. ولكن «جون طوملينسون John Tomlinson» يرى أن مفهوم الحداثة الكونية يظل أسلوبا مقنعًا لفهم تواصلنا الحاضر شديد التعقيد (1999a: 70). هذه المواقف المختلفة سوف يتم تناولها بالتفصيل في هذا الكتاب وسيكون هناك تركيز على التطورات غير الغربية (كون الرأسمالية لم

تعد ظاهرة غربية)، ومفهوم الحداثات المتعددة، وكيف يمكن أن تكون العولمة قد سبقت «الحداثة» وأسهمَتْ فيها، بالإضافة إلى طبيعة الغرب وأوروبا المُركَّبة، وذلك لكي نَتجنَّب استشرافًا ذا نزعة مركزية أوروبية، وللخروج بِفَهْم أكثر دِقَّة عن العولمة الثقافية.

على أية حال، كما ذكرنا عاليه، هناك الكثير في تحليلات الموجة الثالثة للعولمة عن مجرد الوضع التحويلي، حيث نجد «كولن هاي Colin Hay»، و«ديفيد مارش David Marsh» مثلًا يوضحان مسألة تجنب تصور العولمة كعملية سببية ذات تأثيرات محدودة، ويؤكدان بدلًا من ذلك المرونة وتعددية العمليات والمصادفة والمقاومة والصراع ... إلخ، ويُجادلان بأن العولمة هي ما يحتاج إلى تفسير (٢٠٠١م، ٦)، وعلى نحو أشمل، بداخل تفكير الموجة الثالثة هناك دَور أكبر للعوامل البشرية في كل من الإنجاز والإسهام في عمليات العولمة (انظر: Holton, 2005)، وهو ما يضيف بدوره إلى أهمية إدراكنا للعولمة والأفكار السائدة عنها وما يحيط بها من جدال. في هذا السياق نجد «أنجس كاميرون Angus Cameron»، و«رونين بالان Ronen Palan» (٢٠٠٤م) في تحليلهما لخطاب العولمة يؤكدان التأثير الذي يمكن أن تمارسه السرديات التقليدية على الأفراد والحكومات والأعمال، وبمعنى آخر هناك بُعد تَخيُّلي عن العولمة يمكن أن يُؤدِّي إليها بالفعل مُخلِّفًا آثارًا مُعيَّنة لتصبح نبوءة تتحقق ذاتيًّا.

وبما أن التأكيد في هذا الكتاب على التعقد وتعددية الأبعاد وعدم الاتساق والعامل البشري وعلاقة ذلك كله بالعولمة، فإن أسلوب التناول المُتَّبع هنا يأتي مُتَّسقًا مع تحليلات الموجة الثالثة، على أن نقطة البداية في هذا الكتاب أكثر مباشرة، حيث ننظر إلى العولمة باعتبارها أشكالًا مُتعدِّدة من الترابط والتواصل العالمي، مع الأخذ بالاعتبار كُلًّا من تاريخها الطويل (لأن مثل هذا السلوك يمكن أن نجده في المراحل الباكرة؛ انظر الفصل الأول)، وإمكانيات حدوث تغيرات في طبيعتها وشكلها في زماننا. في هذا السياق، سيكون التأكيد على أن المرحلة الحالية من العولمة مألوفة بالنسبة للكثيرين ممن تناولوا هذا الموضوع وإن كان التعبير عن ذلك يجيء بطرق مختلفة. على نحو خاص هناك تأكيد شديد على العولمة باعتبارها مرحلة جديدة في تنظيم الزمان والمكان؛ «ديفيد هارفي David Harvey» (١٩٨٩م) مثلًا ينظر إلى هذا التغير باعتباره شكلًا من «ضغط الزمان والمكان معا»، حيث الفضاء ينكمش أو يتآكل نتيجة للتطورات الحديثة (مثل السفر بالطائرات النفاثة)، وتكنولوجيا المعلومات والاتصالات الحديثة، والعمليات الاقتصادية والاجتماعية المتغيرة، ونتيجة لذلك تتزايد سرعة إيقاع الحياة. بالإضافة إلى ذلك يبلور «أنتوني جيدنز» فكرة

التباعد الزماني المكاني ليصف «انخلاع العلاقات والصلات الشخصية» من محليات أو أُطُر بعينها، بما يعني أن العلاقات الاجتماعية «تمتد» عَبْر مسافات، وتمدد عوالمنا الظاهراتية من المحلي إلى الكوني، وكما سنرى في الفصل الثالث فإن استمرار الانقسام الرقمي العالمي يثير الكثير من الأسئلة عن المدى الذي تحول به التكنولوجيا العلاقات الإنسانية وكذلك مفهومنا عن الزمان والمكان. وبالعودة إلى الجدال الأوسع الذي يطرحه هذا الكتاب، نقول إنه إذا كانت المرحلة المعاصرة من العولمة تمثل توسعًا غير مسبوق في أشكال عدة من التواصل الكوني، يكون من المرجح إذن أن تحول خبراتنا الاجتماعية والثقافية، ولهذا السبب، عند تناول الجدل الذي أصبح مرتبطًا بالعولمة الثقافية، سيكون الاهتمام بتحديد طبيعة ومدى هذه التحولات الثقافية.

بنية الكتاب

في تَفحُّصنا للعولمة الثقافية، سنُخصِّص فصلًا لكل جانب من جوانب الموضوع مع الإشارة إلى عدد من الكُتَّاب الرئيسيين الذين تناولوا كل مجال:

- الفصل الأول يبحث في تاريخ العولمة الثقافية، بداياتها وما إذا كان ينبغي اعتبارها عملية تاريخية طويلة المدى. هنا سنجد تفصيلًا لعدد من مراحل العولمة المختلفة وهو ما يشكل جزءًا من حالة النظر إلى الأمر بصيغة الجمع أكثر منه بصيغة المفرد، أي «عولمات» بدلًا من عولمة، كذلك يوضح هذا الفصل كيف أن المرحلة المعاصرة للعولمة قد قامت بالبناء على تطورات وعمليات أسبق، على الرغم من أنها تُمثِّل مرحلة مُحدَّدة من ناحية مدى وحدة وسرعة التدفقات الثقافية، وأخيرًا سيكشف الفصل كيف أن تصوراتنا عن العولمة ترفد الجدل الدائر عن تاريخها وأصولها.
- الفصل الثاني يبحث طبيعة الثقافة بهدف الخروج برؤية أكثر وضوحًا عن العولمة الثقافية، مستكشفًا قضايا مثل كيفية انتقال الثقافة عَبْر العالَم وتأثيرها على إحساسنا بالمكان؛ وكجزء من تَقصِّي العلاقات المتبادَلة بين الثقافة والمكان سيتم تناوُل عدد من الموضوعات المتعلِّقة بذلك، وبخاصة التدفُّقات الثقافية والنزوع عن الإقليمية وعبور الحدود القومية، وذلك إلى جانب أعمال عدد من الكُتَّاب الرئيسيين مثل: «أرجون أبادوراي Arjun Appadurai»، و«جيمز كليفورد James Clifford»
- الفصل الثالث يُقيِّم إسهام الميديا وتكنولوجيات المعلومات والاتصال المعاصرة في العولمة الثقافية، مع التركيز على التقدم التكنولوجي الحديث؛ مثل معالجة المعلومات، والرقمنة، والإنترنت، ونِطاق الموجات. كما يغطي هذا الفصل موضوعات

مهمة تَتضمَّن: أوجه الاتصال الجماهيري التي تُعتَبَر كونية بالفعل من حيث اتساعها الإقليمي ومدى تأثيرها، وما إذا كانت عولمة الميديا خُرافة. ومدى معقولية فكرة «مانويل كاستلز Manuel Castells» عن «المجتمع الشبكي».

- الفصل الرابع يتناول مسألة ما إذا كانت عمليات العولمة الثقافية تؤدي إلى ظهور ثقافة كونية، وإن حدث ... فما الشكل الذي سوف تتخذه هذه الثقافة البازغة؟ وسوف يستدعي ذلك استكشاف وتَحرِّي دعاوى أنها ثقافة تُحرِّكها الرأسمالية، أو الحداثة، أو أمريكا، أو كل تلك العوامل مجتمعة إلى جانب قوى أخرى، كما سنقوم بدرس عمل «رولاند روبرتسون Roland Robertson»، وهو كاتِب مهم في هذا المجال. واتساقًا مع الموضوع العام للكُتاب سوف ندفع بأنه قد يكون من الملائم تَصوُّر ثقافة كونية بصيغة الجمع؛ أي «ثقافات عالمية».
- الفصل الخامس يُفنِّد الزعم بأن العولمة تُضعِف الثقافات القومية، ولذلك سوف ينظر في كل من التحديات التي تواجه الدولة-الأمة والثقافات القومية في منطقة مُعَولَمة، وكذلك مزاعم كتاب؛ مثل «أنتوني سميث Anthony Smith» (١٩٩٥م) الذي يؤكد وثاقة الصلة وحيويتها؛ كما يتناول الفصل ما تتضمنه الثقافات القومية نتيجة عمليات التهجين الثقافي في ظل العولمة المعاصرة، مع الأخذ في الاعتبار ذلك الرأي القائل بأن قضية الهجنة قد أخذت أكثر من حقها (e.g., Friedman, 1999, 1990).
- الفصل السادس محاولة لتحديد ما إذا كانت جوانب العولمة قد أسهمت في أشكال الصراع الثقافي، وسوف يتناول العمليات الاجتماعية والاقتصادية والنقاط الأساسية المرتبطة بالعولمة، مثل ما بعد الصناعية والابتعاد عن التقليد أو التراث، وكذلك الكتاب الذين عقدوا صلة بين العولمة والصراع الثقافي مثل «بنجامين باربر Benjamin Barber»، و«صمويل هنتنجتون Samuel Huntington» ولكن كما يُلاحَظ هنا، مع تأكيد التعقد الثقافي والتعددية، ويُجادِل الفصل أن العولمة — حقيقة — لا تُقدِّم تفسيرًا للصراع الحضاري والثقافي الذي ينشأ.
- الفصل السابع، على نحو مُغايِر، يستكشف إمكانية قيام بعض جوانب العولمة بتوليد توجُّهات وأساليب حياة كوزموبوليتانية، وتقييم الآثار المُحتمَلة على المجتمعات والأفراد الذين لديهم الإمكانية للوصول إلى ثقافات وتقاليد أخرى من خلال السفر، والهجرة، وتكنولوجيات الاتصال الكونية الحديثة؛ وبالطبع فإن

التجليات الثقافية المختلفة للعولمة تزيد من قوة قضايا العولمة الثقافية التي ندافع عنها هنا.

- الخاتمة تُقدِّم خلاصة للموضوعات الرئيسية في هذا الكتاب، وتُبلْوِر التطورات الحديثة في دراسات العولمة على ضوء علاقتها بتحليلات الشبكة، وتُورِد الحجج من أجل استشراف للعولمة الثقافية أكثر تركيزًا على الجانب الإنساني.

للمزيد

أفرزت العولمة أدبيات كثيرة كان لبعضها الإسهام الأكبر في دراسة هذا الموضوع من بينها:

- Anthony Giddens, “The Consequences of Modernity,” 1990.
- David Held et al., “Global Transformations,” 1999.
- Paul Hirst and Grahame Thompson, “Globalization in Question,” 1996.
- Roland Robertson, “Globalization,” 1992.
- Jan Aarte Scholte, “Globalization: A Critical Introduction,” 2000.

أما النصوص ذات العلاقة بالجدل حول العولمة الثقافية فتجدها في نهاية كل فصل.

الفصل الأول

العولمة الثقافية: أكثر من تاريخ

يتناول هذا الفصل بعض المجادَلات الأساسية المحيطة بتاريخ العولمة الثقافية، ويبدأ بتفصيل عدد من المراحل التاريخية التي مَرَّت بها، قبل أن يعرض لمشكلة بدايتها وملاءمة النظر إليها باعتبارها عملية تاريخية طويلة المدى. في المقدمة أكَّدْنا أن البعد الثقافي للعولمة متداخِل مع الأبعاد السياسية والاقتصادية والعسكرية وغيرها، وبالمثل لكي نفهم تاريخ العولمة الثقافية فلا بد من تَقصٍّ أوسع لهذا التاريخ؛ وكما سَيتَّضح لنا من خلال هذا النقاش فإنَّ تحديدنا لمسار العولمة سوف يعتمد إلى حدٍّ كبير على مفهومنا عنها وما تتضمنه. إن المعيار الذي نستخدمه جزءًا من تعريفنا للعولمة يمضي بعيدًا في طرح أسئلة عن أصولها والشكل الذي اتخذته وطريقة انتشارها. كذلك سنُجادل بأن إدراكنا تاريخ العولمة الثقافية يكشف لنا أن الوضع المعاصر، رغم أنه يمثل مرحلة محددة، مَبنيٌّ في الوقت نفسه على عدد من التطورات والعمليات السابقة. علاوة على ذلك، فإننا لكي نكون قادرين على فهم الأشكال التاريخية للعولمة الثقافية لا بد لنا من فحص الْتِقَاء تاريخ التدفقات الثقافية المُعَولَمة بتاريخ مواقع وأُطر بعينها.

(١) المراحل المختلفة للعولمة الثقافية

عند تَتبُّع أصول وتطورات العولمة الثقافية من المفيد أن نفكر فيها باعتبارها مرَّت بعدد من المراحل المختلفة. هذه المراحل يمكن أن نصنفها بشكل عام بالمرحلة ما قبل الحديثة (الفترة السابقة على سنة ١٥٠٠م)، والمرحلة الحديثة (١٥٠٠–١٩٤٥م)، والمرحلة المعاصرة (١٩٤٥م، وما بعدها)[١] ربما يكون من المستحيل وصف كل أشكال أنشطة العولمة خلال

[١] يمكن أن نجد تحديدًا للمراحل المختلفة للعولمة في أعمال أخرى، انظر:
Held et al., 1999; Hopkins, 2000; Nederveen Pieterse, 2004.

هذه المراحل المختلفة، ولكن الهدف ببساطة، هو تحديد القُوى والعمليات الرئيسية التي أسهمت في العولمة في كل مرحلة؛ مثل الإبداعات التكنولوجية، والسياسية، والاقتصادية، والتحولات الاجتماعية، والتغيرات المؤسَّسية؛ يُضاف إلى ذلك وحسب التركيز التحليلي لهذا الكتاب أنَّنا سوف نُؤكِّد البُعد الثقافي لهذه التطورات، فماذا كانت، إذن، الملامح المُحدَّدة لهذه المراحل المختلفة من العولمة؟

(٢) العولمة ما قبل الحديثة (من الحضارات الباكرة إلى ١٥٠٠م)[٢]

إذا فكَّرْنا بالثقافة، بشكل أساسي، باعتبارها تتضمن الناس والأفكار والسلع والمنتجات الفنية، فيمكن أن يقال إن العولمة الثقافية لها تاريخ طويل؛ لأن مثل هذه المجالات كانت موجودة ومنتشرة على الكرة الأرضية منذ آلاف السنين، كما أن هناك أعمالًا كثيرة وآراء لدى مُؤرِّخِين عالميين، ومُنظِّري التهجين، والنُّظم العالمية والحضارات، كلها تَرصد أشكال العولمة الثقافية في العصر الحديث (e.g., Frank and Gills, 1996; Nederveen Pieterse, 2004; Sanderson, 1995).

وسوف نحدد الآن جزءًا من هذا البحث في إطار فحص العمليات الأولية أو التحولات التي ينظر إليها، غالبًا، باعتبارها تَجلِّيات للعولمة أو إسهامات فيها في المرحلة ما قبل الحديثة، وهي تتضمن:

- الهجرات الإنسانية الباكرة.
- ظهور الأديان العالمية.
- الأنظمة الإمبريالية الأولى.
- تطور شبكات التجارة بين المناطق المختلفة.

المَلمح العام لهذه الأنشطة الإنسانية هو أنها أَمَّنَت المواجهات الثقافية، لكي يتم تبادُل واستيعاب الأفكار والمعتقدات والتطورات التكنولوجية، وبالتالي لا بد من اعتبارها جزءًا من تقصينا تاريخ العولمة الثقافية.[٣]

[٢] تاريخ ظهور المرحلة ما قبل الحديثة للعولمة محل خلاف، وسوف نعرض له في القسم الثاني من هذا الفصل.

[٣] يرى G. H. Bentley (1993) أنه، بينما هذه المواجَهات الثقافية المتقاطعة لم تُسفِر بشكل عام عن تحوُّلات ثقافية متقاطعة، إلا أنها كانت عوامل تغيير مؤثرة في العالم ما قبل الحديث؛ لأنها تقوم بدور،

(٢-١) الهجرات الإنسانية الباكرة

يَعتَبر بعض الكُتَّاب الأشكال الباكرة من الهجرات الإنسانية دليلًا على العولمة في المرحلة ما قبل الحديثة. على سبيل المثال، يكشف «روبرت كلارك Robert Clark» (١٩٩٧م) عن «ضرورة كونية»: الحاجة الإنسانية الفطرية للانتشار في العالم؛ تعود إلى إنسان ما قبل الزراعة، معتدل القامة؛ هكذا كانت الجماعات الإنسانية تنتقل عَبْر كوكب الأرض لكي تُؤمِّن بقاءها وتُوفِّر الطاقة والاحتياجات حيث كانت المجتمعات تزداد حجمًا وتعقيدًا، والبقاء على قيد الحياة يصبح أكثر صعوبة. ولكي يصور «كلارك» هذا التوجه نحو العولمة، يُحدِّد سبع مراحل للعولمة شَكَّلت تاريخنا، من الهجرات الأصلية للإنسان المعتدل القامة والإنسان العاقل من شرق أفريقيا وصولًا إلى رقمنة المعلومات في عصر الكمبيوتر الحالي. بالنسبة لـ «كلارك»، وبصرف النظر عن كونها ظاهرة حديثة، فإن العولمة ذات جذور في الحياة الإنسانية: نحن جنس بشري كوني؛ ويُعبِّر عن ذلك بقوله: «إن جوهر الحالة الإنسانية هو الارتباط الأساسي بأجزاء الكون عبر الزمان والمكان» (ibid., 2).

وسواء كان ذلك بسبب الدوافع التي يوردها «كلارك» أو لا، فمن الممكن بالتأكيد رصد أمثلة على الانتشار الإنساني وحركة البشر خلال المرحلة ما قبل الحديثة، سوف نورد ثلاثة منها هنا. الأول: انتشار المرض الذي كان يأخذ شكل الوباء أو الجائحة، وبينما كان حدوث أمراض مُعْدية في مجتمعات وبلاد معينة نتيجة مُؤكَّدة لعدة عوامل مجتمعية، كان انتشارها عَبْر مناطق أخرى يحمل بعض الدلائل على مدى اتساع حركة السكان قبل سنة ١٥٠٠م، وهذا «وليم إتش ماكنيل William H. McNeill» مثلًا، يشير إلى أن عددًا كبيرًا من الناس كانوا يتنقلون داخل إمبراطورية المغول الشاسعة «لمسافات طويلة جدًّا وعبر حدود ثقافية موبوءة»، ويعتقد أن ذلك كان له دخل كبير في ظهور وانتشار الطاعون الدبلي (١٩٧٩م، ٣-١٤٢).

المثال الثاني على انتقال وحركة البشر أثناء المرحلة ما قبل الحديثة يتعلق بانتشار حياة التَّرحُّل أو البداوة. أثناء هذه الفترة كان عدم وجود حدود للمناطق يُسهِّل كثيرًا من حركة الناس كما حدث مع الشعوب الجرمانية، ثم المغول فيما بعد، بالإضافة إلى أن الرُّحَّل

لعله الأهم، في تشكيل أنماط العالم الثقافية (ibid., 5)، يضاف إلى ذلك أن «بنتلي Bentley» يحدد عددًا من الفترات في المرحلة ما قبل الحديثة «شهدت مواجهات ثقافية متقاطعة، منتظمة وقوية» (ibid., 28).

كانوا يستطيعون أن يُؤثِّروا في المجتمعات المستقرة ويُسْهِموا في تشكيلها ثقافيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا؛ وفي هذا السياق يرصد «أناتولي خازانوف Anatoly Khazanov» (١٩٨٤م) الأساليب التي كان يُؤثِّر بها الرُّحَّل في مثل هذه المجتمعات في المنطقة الأفرو-أوراسية، كما يُحدِّد أساليب التَّأقْلُم المختلفة للمُتَرَحِّلين مع المناطق والأماكن الجديدة بما في ذلك إقامة دول وإن كانت قصيرة العمر. على الرغم من ذلك، لا بد من أن نضع في اعتبارنا أن الإمبراطوريات المُترَحِّلة وموجات الهجرة كانت تُمثِّل في الغالب فترات فوضى وتَمزُّق وصراعات تَعوق التواصل وتَدفُّق التجارة لمسافات بعيدة (Cowen, 2001).

في المثال الثالث نجد أن عددًا من مجتمعات الشَّتَات كان موجودًا في أجزاء مختلفة من العالَم في الفترة ما قبل الحديثة. الشتات اليهودي على سبيل المثال ظهر — إلى حد كبير — نتيجة لأعمال قُوى عسكرية إقليمية وبخاصة الإمبراطوريات الأشورية والبابلية والرومانية التي أجبرت كثيرًا من اليهود على الفرار من وطنهم بدءًا من القرن الثامن ق.م. وبعده. بالإضافة إلى ذلك فإن مجتمعات الشَّتَات ظَهرتْ أيضًا لأسباب غير تلك الخاصة بالسياسات الإقليمية أو الاضطهاد الديني، فمجتمعات الشَّتَات الصينية التجارية كانت موجودة بكثرة في أجزاء من جنوب شرق آسيا في القرن الخامس عشر، وكانت تعمل على تسهيل التجارة وخَلْق شبكات اجتماعية (Van de Ven, 2022).

غير أن معادلة الهجرات الإنسانية الأولى بالعولمة تظل عملية إشكالية؛ إذ إننا لعقد هذه الصلة لا بد من أن نعرف المزيد عن طبيعة التكامل الإنساني الذي كانت تولده تلك الهجرات، مثل مدى وقوة علاقات التواصل والترابط؛ ويقدر، في هذا السياق، أن الأمر تَطلَّب ١٥٠٠٠٠ سنة لكي ينتشر الإنسان العاقل (الذي ظهر أولًا كما يُعْتَقَد في أفريقيا) في بقية كوكب الأرض باستثناء أنتراكتكا (Fagan, 1990).

كانت تلك عملية حدثت على نحو متقطع ودون انتظام، وعلى فترة زمنية طويلة لدرجة يُسْتَبعد معها أي فكرة عن تواصل كوني. يضاف إلى ذلك أنه حتى التحركات السكانية التالية في أفريقيا لا يمكن رؤيتها بالطريقة نفسها. هجرة الشعوب الناطقة «بالبانتو Banto» مثلًا من وسط أفريقيا حول بحيرة تشاد بين ٥٠٠ق.م. و١٠٠٠م إلى معظم بقية القارة، كانت عملية تدريجية وتَضمَّنَت جماعات قليلة نسبيًّا لم تَعُد إلى موطنها الأصلي وأبقت على اتصال قليل به (Maylan, 1986). على نحو مماثل، هل يمكن أن نعتبر التَّرحُّل عولمة أو على الأقل دليلًا عليها، بِمعنًى آخر، هل انتشار البشر في مناطق جغرافية جديدة دليل على التواصلية الكونية والاعتماد المتبادَل؟ لا شك أن التَّصوُّر الذي نطرحه

للعولمة هنا سيكون له مُعارضوه، وهذا موضوع سوف نعود إليه في القسم التالي من هذا الفصل.

(٢-٢) ظهور الأديان العالمية

يُعتَبر انتشار الأديان العالمية عادة دلالة أخرى على العولمة في المرحلة ما قبل الحديثة، حيث ساعد في خلق ولاءات عابرة للمناطق والهُوِيَّات. في تلك المرحلة ظهرت عقائد؛ مثل: المسيحية، والإسلام، والبوذية، واليهودية، والزرادشتية، والهندوسية، وفي بعض الحالات كان لها أتباع في مناطق بعيدة عن مواطنها الأصلية، وحمَلها أحيانًا التُّجار والرَّحَّالة إلى مناطق أخرى. ساعد على انتشارها أيضًا تَطوُّر الكتابة وهو ما حمل النصوص الرئيسية، وبالتالي المبادئ الأساسية لهذه العقائد إلى أصقاع بعيدة (Held et al., 1999: 333).

زادت التوجهات العولمية للمسيحية والإسلام قوة، والحقيقة أنها مؤسَّسة على المزاعم العامة الموجودة في القلب منها. يضاف إلى ذلك أنه في حالة الإسلام، على الرغم من الخلافات الطائفية (السنة والشيعة)، والتقسيمات السلالية (أُمَوِيُّون وعباسيون)، وعلى الرغم من تأسيس خِلافات متنافسة في قُرْطُبة والقاهرة في القرن العاشر أضعفَت الوحدة الإسلامية السياسية، على الرغم من ذلك كله فإن مفهوم الأمة، والمجتمع الإسلامي العالمي، واللغة العربية كانت كلها عوامل ساعدت في اجتياز الحدود الإقليمية وضمان درجة عالية من الوحدة الثقافية. إلا أن من المختلف عليه، ما إذا كان يمكن اعتبار أي من هذه العقائد دينًا عالميًّا وبالتالي مُعبِّرًا عن العولمة؛ وذلك لأن معظمها، باستثناء الإسلام والمسيحية كانت مُتمركِزة في مناطق بعينها في المرحلة ما قبل الحديثة. حتى الإسلام الذي انتشر من جنوب آسيا إلى شمال أفريقيا لم يكن موجودًا في كل الأقطار؛ أما بالنسبة للمسيحية، فبحلول القرن الخامس عشر كانت قوة ضعيفة في آسيا ولم تُصبِح ظاهرة عالمية إلا في المرحلة الحديثة، وهو ما تحقق، إلى حد ما، بربط نفسها بالموجات المختلفة للتَّوسُّع الاستعماري الأوروبي؛ وبالنسبة للبوذية والكونفوشيوسية والهندوسية فقد بَقِيَت عقائد آسيوية إلى اليوم، وبينما يُوجَد لها أتباع في العالم يظل مركزها الروحي في آسيا (ibid., 332). وأخيرًا لا بد من ملاحظة أن انتشار هذه العقائد تَطلَّب عدة قرون لكي يتحقق، ومرة أخرى نجد الإسلام استثناء هنا، حيث ساعدت الفتوحات العربية في نشر العقيدة من إسبانيا إلى الهند خلال قرن من وفاة النبي محمد في ٦٣٢م. ولكن، بينما أسهمت هذه العقائد بشكل عام في التواصل الكوني، كان ذلك يتم ببطء شديد. كانت هناك، على أية حال، وسائل إضافية

انتشرت من خلالها المعتقَدات في مناطق أخرى من العالم أثناء المرحلة ما قبل الحديثة، وكان ذلك لارتباطها بالإمبراطوريات كما سنرى.

(٢-٣) الأنظمة الإمبريالية الأولى

كانت النخبة الإمبريالية الحاكمة ترى في بعض الأديان وسيلة لتدعيم أوضاعها، فقد تم تَبنِّي الكونفوشيوسية والزرادشتية في فارس والمسيحية في الإمبراطورية الرومانية بشكل رسمي كمبادئ لهذه الإمبراطوريات (Cowen, 2001). ومع توسُّع الإمبراطوريات اتَّسَع انتشار الأديان، والحقيقة أن الأنظمة الإمبريالية الأولى مثل الإمبراطوريات السومرية القديمة (وادي الرافدين)، والمصرية، والإغريقية، والرومانية، وصولًا إلى الإمبراطورية الصينية، والإسلامية، كان يُنْظَر إليها باعتبارها قُوًى عولمية؛ هذه الإمبراطوريات كانت في الأصل نتاج توليفة من الفتوحات العسكرية والسلطة السياسية القوية والشبكات التجارية، والمشترك بينها هو أنها كانت تحتوى جماعات ثقافية مختلفة داخل منطقة أو وحدة جغرافية واحدة. كان ذلك يعني أيضًا أن شعوب تلك الإمبراطوريات لم تكن في الغالب الأعم مُقيَّدة بحدود داخلية، وبالتالي كانت هناك حرية في التَّنقُّل في أرجائها، وكانت هذه الظروف تُسهِّل عمليات التجارة والتفاعل الثقافي إلى حد بعيد. هذه الإمبراطوريات ذات الثقافات المُتعدِّدة كانت تُوفِّر السلطة المهيمنة بما يمكن الانتشار الثقافي ونشر الأفكار، كما كانت في الوقت نفسه تَحدِّيًا للهويات المحلية.

ولكن بشكل عام فإن إمبراطوريات المرحلة الحديثة كانت صغيرة الحجم نسبيًّا، على الأقل مُقارَنة بالإمبراطورية البريطانية التي تَمدَّدتْ عالميًّا في القرن التاسع عشر، وهكذا كانت على الأكثر تَجلِّيات محدودة للعولمة؛ إلا أن بعض الأنظمة الإمبريالية مثل الإمبراطورية الرومانية وإمبراطورية هان الصينية أصبحت فيما بعد قُوًى إقليمية حقيقية (Held et al., 1999: 334). والواقع أنه في حالة الإمبراطورية الرومانية تُمكِّنُنا طبيعة سلطتها واقتصادها واتساعها الإقليمي من أن نكتشف وجود ثقافة عابرة للحدود الإقليمية تَكوَّنت نتيجة لتَوجُّهات ضَمٍّ واستيعاب النُّخَب المحلية المهزومة في النظام الإمبريالي (Millar et al., 1967). إلا أن هذه الثقافة كانت مقصورة إلى حد كبير على أولئك في النخبة الإمبريالية أو الطبقة الحاكمة، الذين كانوا مرتبطين معًا بمشروعهم الجمعي، وبالعادات الثقافية المشتركة، وبالوضع الاقتصادي الاجتماعي، إلى جانب المُعدَّلات العالية من مَعرفة القراءة والكتابة الموجودة بينهم؛ وقد أسهم ذلك كله

في «تكاملهم الأيديولوجي المتزايد» (Mann, 1986: 268). بالإضافة إلى ذلك يكتشف كل من «رولاند روبرتسون Ronald Robertson»، و«ديفيد إنجلس David Inglis» (٢٠٠٦) وعيًا كونِيًّا بين النُّخب الاجتماعية، ليس فقط بداخل الإمبراطورية الرومانية ولكن في العصر اليوناني الروماني، يعود إلى أيام الإسكندر الأكبر في أواخر القرن الرابع ق.م.، وهو ما ينعكس في اهتمام الدارسين الإغريق القُدامى بالكوزموبوليتانية ومحاولاتهم كتابة تاريخ العالم. بالمثل، فإن كثيرًا من المواطنين الرومان كانوا يَعتَبِرون مدينتهم عاصمة العالم، ويعتقدون أن ما يُعبِّر عن ذلك حقيقة أنك يَمكِن أن تجد في روما بَشَرًا وأطعمة وسِلعًا ... حتى وسائل التسلية (من المصارعين إلى الحيوانات الغريبة) قادمة من كل أنحاء العالم (ibid). بينما كانت الأسر الإمبريالية في إمبراطورية هان الصينية تُشْرِف على الانتشار الواسع للنصوص والأدب الصيني داخل منطقتهم الواسعة.

بيد أن الإمبراطوريات الأخرى لم تكن تُجارِي مثل هذه الأشكال من الانتشار الثقافي في الفترة ما قبل الحديثة بشكل عام كما يشير Held et al (1999)، فإلى جانب أن معظم تلك الإمبراطوريات كانت كيانات عسكرية تُحافِظ عليها بِنًى سُلْطَوية، فقد كانت تحظر الانتشار الثقافي وكانت النتيجة أن بعضها لم يُعْرَف عنه أي إنجازات ثقافية؛ فبعض الإمبراطوريات الرعوية المقاتلة في سهول أوراسيا، على سبيل المثال، لم تخلف إرثًا ثقافيًّا وإنما آثار تخريب ودمار في الغالب (Osterhammel and Petersson, 2005). وفي حالة المغول (١٢٠٦–١٤٠٥م) نجد أنهم بينما عَملوا على توليد مواجَهات ثقافية عن طريق تسهيل عمليات التنقل في أرجاء الإمبراطورية كما ذكرنا سابقًا، أدَّى ذلك أيضًا إلى انتشار وباء الطاعون الدبلي عبر أوراسيا (Ibid., 37-8). والنتيجة أن الانتقال والتجارة والمواجهات الثقافية كلها قَلَّت كثيرًا في أواخر القرن الرابع عشر (Bentley, 1993). ولكن هذا لا يعني بالطبع أن الإمبراطوريات الأخرى لم يكن لها أي أثر ثقافي في المرحلة ما قبل الحديثة. الآشوريون مثلًا اشتهروا بفنونهم وعمارتهم المتقدِّمة، كما كان تقليد إبعاد المواطنين المشاكسين مُشجِّعًا على الاندماج الثقافي والتَّمازُج العِرْقي داخل الإمبراطورية، ولكن تأثيرهم كان مقصورًا على الشرق الأدنى، ثم قَلَّ مع اضمحلال القوة الآشورية في القرن السابع ق.م.

بشكل عام من الصعب تحديد المدى الذي وصلت إليه الأنظمة الاستعمارية في الفترة ما قبل الحديثة بالنسبة لإسهامها في العولمة الثقافية، وذلك لأن الإمبراطوريات كانت مختلفة في الحجم والقوة العسكرية والبنية السياسية وسنوات عمرها، ويؤكد ذلك كله أن مراكز

القوة الإمبريالية كانت مختلفة في قدرتها على التواصل مع المناطق التابعة لها وتشكيلها، إلى جانب ذلك فإن الإمبراطوريات عندما كانت تَتشظَّى، كان ذلك يُخرِّب طرق التجارة وأشكال الهجرة إلى حد بعيد وبالتالي يحد من التفاعل الثقافي. بدَا ذلك واضحًا في انهيار الإمبراطوريتين الصينية والرومانية، الأمر الذي خرب هذه التَّدفُّقات والصِّلات المتبادَلة سواء داخل هذه الإمبراطوريات أو فيما بينها.

(٢-٤) تَطوُّر شبكات التجارة بين المناطق المختلفة

كانت طرق التجارة الطويلة وشَبكاتها إحدى الطُّرق الأخرى المهمة في العولمة في المرحلة ما قبل الحديثة، وكان مُعظمُها يتركز على مدن ضخمة مثل تلك التي في الصين والهند. شَبكات التجارة مثل طريق الحرير، ينظر إليها على نحو خاص باعتبارها دليلًا على أشكال باكرة للعولمة؛ أما طريق الحرير هذا فكان مُصطلحًا يصف شبكة واسعة من الطرق البرية والبحرية تصل بين الإمبراطورية الرومانية وإمبراطورية هان الصينية بين سنة ٢٠٠ق.م، و٤٠٠م، وكان من بين نتائجها انتشار سَكِّ العُملة الرومانية في الجزيرة العربية والهند والصين (Dalby, 2000). ولكن حتى قبل ذلك الوقت، بإمكاننا رصد وجود تجارة عالمية بين القارات قديمة قِدَم الحضارات الأولى، وذلك في الفترة التي شهدت كذلك نشاطًا بحريًّا كبيرًا (انظر: Sabloff and Lamberg-Karlovsky, 1975). كانت الإمبراطوريات الباكرة في وادي الرافدين على سبيل المثال (C. 3500 to 1600 BCE) تعتمد على التجارة واستيراد المواد الخام لمساعَدة مجتمعاتها والوفاء باحتياجات النمو السكاني، وتشجيع «التخصيب الثقافي» بين السومريين والإندوأوروبيين (الحيثيين)، والساميين (Barraclough, 1984: 54). وقد قام «فيليب كيرتن Philip Curtin» (١٩٨٤) بتحليل التاريخ الطويل لتجارة الشَّتات (التي كانت شبكات مُكوَّنة من مجتمعات تجارية) باحثًا تأثيرها وإرثها الثقافي؛ وفي هذا السياق يبين لنا كيف يمكن تَتبُّع بدايات الاستقرار الصيني وتأثيره في جنوب شرق آسيا، وإرجاعه إلى شتات التجارة الصينية الذي بدأ عمله في المنطقة منذ القرون الأولى.

ربما يُجادِل كل من «أندريه جندر فرانك Andre Gunder Frank»، و«باري ك. جيلز Barry K. Gills» (١٩٩٦) بأن أنماط تجارة المسافات الطويلة والمبادَلات السوقية ومُراكمة رأس المال قد تَدلُّ على أن النظام الرأسمالي المعاصر عمره خمسة آلاف سنة على

الأقل[٤] مُنَحِّين جانبًا قضية العلاقة بين النظام العالمي والعولمة، فإن دلالة طرحهم لهذا الرأي توحي بأن الصلات الاقتصادية الدولية تعود إلى أبعد من المرحلة الحديثة الباكرة وهي الفترة التي يعتبر أن الرأسمالية قد ظهرت فيها. هذه الفكرة عن شكل من أشكال التدويل الاقتصادي قبل ١٥٠٠ سنة، يمكن كذلك أن نجدها في عمل «جانيت أبو لغد Janet Abu-Lughod» (١٩٨٩) التي ترصد ظهور نظام عالمي في القرن الثالث عشر مُكوَّنًا من ثماني دوائر تجارية متداخلة تضم الصين، والهند، والشرق الأوسط، وأجزاء من أوروبا، وأفريقيا. نظام التبادُل المُعقَّد هذا، الذي كان ينطوي على ترتيبات لتكوين رأس المال وتقنين النقد، كان سابقًا على صعود الغرب بعدة قرون؛ أضف إلى ذلك أن معظم أوروبا كان على هامش هذا النظام في منتصف القرن الثالث عشر بينما كانت الصين — مثلًا — منشغلة بعلاقات تجارية واسعة وبعيدة مثل مناطق في شرق أفريقيا، وكذلك تُسلِّط «أبو لغد» الضوء على حجم الصِّلات بين أفريقيا وآسيا أثناء تلك الفترة، ونفهم من ذلك كله أن النظام العالمي في القرن الثالث عشر كان مُتعدِّد المراكز.

فيما يتعلق بالتجارة، يبدو إذن أن آسيا والشرق الأوسط وأجزاء من أفريقيا، كانت مثل أوروبا، مُسهمة في المرحلة ما قبل الحديثة للعولمة؛ أما إذا كان هذا النشاط يعتبر بداية لعولمة التجارة أو حتى دليلًا على اقتصاد عالمي بأي صورة، فتلك مسألة غير محسومة. وبحسب «أبو لغد» نفسها، فإن شبكات التجارة التي رصدتها لم تكن في الحقيقة عالمية من حيث مداها، كما أن النظام في جملته كان «غير منتظم إلى حد بعيد». الاتصال بين الصين وأوروبا في تلك المرحلة، على سبيل المثال، كان ما زال محدودًا نسبيًّا، كما أن جوانب كثيرة في نظام القرن الثالث عشر العالمي كانت تتراجع، وظلت كذلك حتى منتصف القرن الرابع عشر؛ وفي هذا السياق تورد «أبو لغد» الأثر الكارثي للطاعون الأسود Black Death الذي أباد معظم السكان والمدن في ذلك الوقت، وقلب شروط التبادل ودَمَّر طرق التجارة

---

[٤] على الرغم من ذلك، يجد هذا الرأي معارَضة من قبل «إيمانويل فاليرشتاين Immanuel Wallerstein» (٢٠٠٤) رائد تحليل النظم العالمية، الذي يرى أن النظام العالمي ظهر في القرن السادس عشر، وهناك كُتَّاب آخَرون يتساءلون ما إذا كان يُمكِن أن تتساوى الرأسمالية بتبادل السوق (e.g., Hopkins 2002). ولكن ضِيق المجال هنا لا يسمح بتفصيل هذا الجدال المُعقَّد والمهم، إلا أن المواقف المختلفة يمكن أن تجدها في Frank and Gills (1996).

(ibid., 19).[٥] يضاف إلى ذلك أنه عند النظر إلى المرحلة ما قبل الحديثة بِرُمَّتها، لا بد من أن نعترف بوجود أشكال مختلفة من المبادلات، ومن أن نفكر كيف أثَّرَت اللقاءات والمواجهات الثقافية بين البشر. في بعض المناطق على سبيل المثال كانت التجارة تأخذ أحيانًا شكل الجزية أكثر منها مبادَلة أسواق. كانت تلك هي الحال في الصين نحو سنة ٦٠ق.م.، عندما فرضت أسرة هان هذا النظام على برابرة الجنوب الغربي (Curtin, 1984). ولكن إلى أي مدى كَبَحَت تجارةُ الجزية العلاقاتِ والشبكاتِ التجارية ومِن ثَمَّ أعاقت انتشار التجارة؟ أم تُراها كانت قادرة على تنظيم وتعميق العلاقات التجارية؟

بصرف النظر عن هذا الجدال، فإن ما يمكن أن نقوله عن المرحلة ما قبل الحديثة، هو أنَّنا إذا كنا نستطيع أن نرصد الكثير من جذور العولمة، إلا أن معظم التَّدفُّقات والصلات الثقافية فيها كانت عبر أوراسيا فقط (Held et al., 1999: 433). فضلًا عن أن التدفقات الثقافية المتقطعة والبطيئة تجعل من الصعب الحفاظ على أشكال التفاعل الثقافي عَبْر أي مسافة. كان ذلك إحدى نتائج محدودية الصِّلات وضعف البِنَى التحتية لوسائل الانتقال، بالإضافة إلى ظروف الحياة اليومية لغير النُّخبة التي كانت تُعَرْقِل عمليات الانتقال والتجارة على مسافات بعيدة؛ ولكن ما يضعف أي فكرة عن التدفق الثقافي الكوني في المرحلة ما قبل الحديثة بِشَكْل حاسم، هو أن الأمريكتين وأوقيانوسيا كانت منفصلة عن أفريقيا وأوراسيا، مِمَّا أدَّى إلى نقص المعرفة بالمناطق الأخرى من العالم. لم تكن شعوب أوروبا على علم بوجود الأمريكتين والعكس صحيح على سبيل المثال، بينما كان هناك تَقدُّم في نهاية المرحلة ما قبل الحديثة سيكون له أهميته العالمية في الوقت المناسب، فإن اختراع حروف الطباعة المتحركة بواسطة «يوهان جوتنبرج (C. 1398–1468) Johann Gutenberg» في خمسينيات القرن الخامس عشر، الذي نجم عنه أن أصبح هناك مطابع في كل دولة أوروبية في ثمانينيات القرن نفسه. هذا الاختراع كان بمثابة ثورة في الاتصال، بدأ تأثيرها يظهر في المرحلة الحديثة الباكرة، وكانت متمركزة في البداية في أوروبا الغربية.

[٥] هذا الأمر دليل على مَدِّ وجَزْر العولمة، وإن كان يُقَوِّي كذلك مواقف أولئك الكُتَّاب الذين يؤكدون إسهام قوى الحداثة المشتركة في العولمة؛ ومن هذا المنظور كما سنتبين في القسم التالي من هذا الفصل، فإن العولمة المعاصرة مؤسَّسة على العولمة المتأخرة في المرحلة الصناعية الحديثة، واعتبارًا من هذه النقطة هناك جدال بأن قوى مثل التوسع الرأسمالي، والتكنولوجيا الصناعية تؤكد أن العولمة وصلت إلى مداها العالمي الحقيقي — في مقابل المدى الإقليمي — وهو ما نجده منعكسًا في التواصل الحقيقي والاعتماد المتبادل.

(٣) المرحلة الحديثة من العولمة (١٥٠٠–١٩٤٥م)

هناك خلاف حول بداية ونهاية المرحلة الحديثة من العولمة، كما أن بعض الكُتَّاب يقسمونها إلى مرحلة حديثة باكرة، ومرحلة حديثة متأخرة، ويختلفون في الوقت نفسه حول زمن كلتيهما (انظر: Held et al., 1999; Holton 2005; Hopkins, 2002). إلا أن هدفنا هنا، وكما كان الأمر بالنسبة للمرحلة ما قبل الحديثة، هو تحديد العناصر الأساسية التي أسهمَتْ في العولمة الحديثة وبخاصة في بُعدها الثقافي:

(١) الاستعمار الأوروبي.
(٢) اقتصاد عالمي بازغ.
(٣) الهجرات والتطورات العالمية خارج الغرب.
(٤) انتشار الحداثة.
(٥) نشأة الدولة–الأمة.
(٦) التصنيع.

(٣–١) الاستعمار الأوروبي

كان ظهور أشكال من التوسعية الاقتصادية والسياسية والعسكرية على هيئة استعمار أوروبي أحد الملامح الأساسية للمرحلة الحديثة، وهناك بالفعل بعض الكُتَّاب الذين يعتبرون «صعود الغرب» المَلْمَح المحدد للعصر الحديث (McNeill, 1963). النزعة التوسعية الأوروبية أخذت دفعة في ١٤٩٢م مع رحلة كولومبس إلى أمريكا، التي مَهَّدَت الطريق للقاء أوروبا بالعالم الجديد، وهي مرحلة بالغة الأهمية أدت إلى تَدفُّقات في البضائع والبشر عَبْر الأطلنطي، وإن كانت على مستوى محدود نسبيًّا. مثل هذه التدفقات أسهمَتْ فيها فيما بعد تجارة العبيد الأفارقة التي بلغت أَوْجَهَا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ونتج عنها أن أصبحت أجزاء من القارة متضمنة في هذه الأنماط من التجارة. لم تكن تلك التَّدفُّقات مجرد تَدفُّقات اقتصادية، بل إنها تضمنت كذلك ظواهر أخرى مثل انتشار الأمراض. لم تكن هذه النتيجة بالطبع مقصودة من الهجرة عَبْر الأطلنطي، ولكن ذلك كان له أثره دون شك على الشعوب الأصلية للأمريكتين حيث كانت أنظمتهم المناعية تجاهد لمقاومة الأمراض التي جلبها الأوروبيون (McNeill, 1979). كان هناك دافع أبعد لبعض الأوروبيين لكي يذهبوا إلى العالم الجديد وهو الدافع الديني، وبالتحديد الرغبة في كسب

متحولين للمسيحية، وكان أحد التجليات الثقافية لهذه الرغبة في نشر الرسالة المسيحية تلك الأسماء التي أُطْلِقَت على كثير من الأماكن في أمريكا اللاتينية، حيث نجد أن «كولومبس»، على سبيل المثال استخدم أسماء بعض القديسين لإعادة تسمية كثير من المناطق التي استولى عليها.

بالإضافة إلى الأمريكتين والكاريبي، بدأت أوروبا في عَقْد صِلات أخرى قبل ١٨٥٠م، وبخاصة في أوقيانوسيا والهند والشرق الأوسط وأفريقيا. في حالة الهند مثلًا نجد أن شركة الهند الشرقية فعلت الكثير لكي تفتح البلاد أمام التجارة البريطانية والاستعمار الثقافي مع اللجوء للوسائل العسكرية عند الضرورة؛ غير أن أجزاء كثيرة من العالم، بما في ذلك مناطق في أفريقيا والصين، بقيت محصنة ضد الزحف الأوروبي في تلك المرحلة، في أفريقيا مثلًا، كان الأوروبيون قد أقاموا، في بداية القرن التاسع عشر، مستوطنات بطول المناطق الساحلية، ولكنهم فشلوا في الاختراق إلى الداخل بسبب عوامل كثيرة مثل حجم المقاومة الأفريقية؛ ولأنهم لم يكونوا قد حققوا تفوقهم العسكري بعد (Mackenzie, 1983). أما بالنسبة للأعمال العسكرية، فبينما كانت هناك مواجهات في أجزاء مختلفة من العالم مثل ذلك الصدام بين القوات البريطانية والفرنسية في الهند في منتصف القرن الثامن عشر، فلن يكون من المعقول الحديث عن عولمة عسكرية في تلك المرحلة الحديثة الباكرة، حيث لم يكن هناك وجود لتكتلات قوى عالمية أو تكنولوجيا أسلحة أو منظمات دولية، والحقيقة أنه حتى المناوشات العسكرية بين بريطانيا وفرنسا في الهند كانت جزءًا من حرب السنوات السبع (١٧٥٦–١٧٦٣م)، وبالتالي كانت تعتبر اشتباكًا أوروبيًّا أكثر منه عالميًّا.

بشكل عام، كان يعوق التدفقات الاقتصادية والثقافية قبل القرن التاسع عشر، عدم وجود شحن بحري مُمَيْكَن، وسكك حديدية، وأنظمة اتصال عالمية، ودول أُمَمِيَّة قوية ذات اقتصادات رأسمالية صناعية قادرة، وكل ذلك حدث فيما بعد؛ أي في المرحلة الحديثة، عدم وجود هذه التسهيلات جعل التدفقات والروابط الثقافية العالمية تستمر ضعيفة وغير منتظمة، كان معظمها مُركزًا على المنطقة بين ضفتي الأطلنطي. بيد أنه كانت هناك مؤشرات في المرحلة الحديثة الباكرة على ما هو قادم مع تطور الطباعة المُمَيْكَنة، وشق القنوات، وبناء الطُّرق، وإنشاء النظام البريدي في أوروبا (Held et al., 1999: 434). استمرت الإمبراطوريات الأوروبية في الاتساع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبخاصة عبر بقية أفريقيا ومناطق جديدة في آسيا مثل الصين، وأن تصبح — بحق — عالمية

في هذه العملية؛ والحقيقة أن الإمبراطوريات الأوروبية، وبخاصة الإمبراطورية البريطانية الكبيرة القوية حَقَّقَت اتساعها الأعظم من ناحية المساحة بالقرب من نهاية القرن، كما كانت أمريكا أيضًا قد اتَّسعت سريعًا في المناطق الجديدة مثل ألاسكا (Brogan, 2001). الحقيقة أن الفترة ما بين ١٨٧٠م و١٩١٤م جديرة بالإشارة إليها في هذا السياق نظرًا لزيادة حجم وقوة التدفقات الدولية في التجارة والبشر والأموال والاستثمار الرأسمالي، مع أحداث عريضة مثل تلك التي أطلق عليها «التدافع نحو أفريقيا»، التي استولت فيها القوى الاستعمارية الأوروبية لنفسها على مناطق جديدة في القارة وخلقت دولًا جديدة في هذه العملية مشجعة هذا التوجه.

(٣-٢) اقتصاد عالمي بازغ

هذه التطورات التي حدثت في أواخر القرن التاسع عشر كانت جزءًا من عملية تدويل مهمة للعلاقات الاقتصادية، منعكسة في اندماج أفريقيا وأجزاء كبيرة من آسيا في الاقتصاد العالمي مع قاعدة الذهب كعملة لها؛ وبالفعل كان هناك ارتفاع كبير في مستوى التجارة والاستثمار العالميين لدرجة أن «هيرست Hirst»، و«طومسون Thompson» يعتبران الاقتصاد العالمي كان أكثر انفتاحًا وتكامُلًا في الفترة من ١٨٧٠–١٩١٤م من النظام الحالي (٢: ١٩٩٦). فضلًا عن ذلك فإن انتشار أفكار التجارة الحرة باكرًا في القرن التاسع عشر، وبخاصة مع الحكومات البريطانية، ربما يكون قد مهد الطريق لظهور هذا النمط من الاقتصاد؛ إلا أننا ينبغي ألا نبالغ في أهمية ما كان يحدث خلال تلك الفترة. أشكال الحمائية الاقتصادية مثلًا تعود إلى ما قبل نشوب الحرب العالمية الأولى، فضلًا عن ذلك فإنه عند منعطف القرن كانت هناك حدود لكمية النشاط العالمي الذي كان يمكن أن تنخرط فيه حتى بريطانيا، كبرى القوى الرئيسية من ناحية العالمية. كان معظم الاستثمار البريطاني فيما وراء البحار ما يزال مُركزًا في أسواق مستقرة مثل الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية، والقليل نسبيًّا كان قد تَحوَّل إلى المناطق الجديدة التي تم الاستحواذ عليها في أفريقيا (Fieldhouse, 1961). والواقع أنه اعتبارًا من أربعينيات القرن العشرين فقط بدأت بريطانيا وفرنسا، القوتان الاستعماريتان الأوروبيتان الرئيسيتان، في الاستثمار بشكل رئيسي في ممتلكاتهما الأفريقية، ليبدأ ما أصبح يطلق عليه «احتلال استعماري ثانٍ» لأفريقيا، في محاولة لجعل المستعمرات تسهم إسهامًا مُهِمًّا في الاقتصاد الكولونيالي.

(٣-٣) الهجرات والتطورات العالمية خارج الغرب

كانت الفترة من ١٨٧٠–١٩١٤م مرحلة مُهِمَّة في تاريخ الهجرة العالمية. كثير من الأوروبيين، على سبيل المثال، استَغلُّوا «التدافع نحو أفريقيا» وبدءُوا يقتلعون جذورهم للاستقرار في المُستعمَرات الجديدة، وهو أسلوب استمر في القرن العشرين، ولكن الهجرة لم تكن مجرد ما يحرص الأوروبيون عليه. هذه الفترة شهدت كذلك نشأة مجتمعات الشتات الآسيوية العالمية التي كان دافعها — إلى حد كبير — الرغبة في العمل، والارتحال إلى أفريقيا وأمريكا الشمالية والكاريبي على سبيل المثال وليس الحصر، على سبيل المثال نجد أن أعدادًا كبيرة من الناس من شبه القارة الهندية رحلوا إلى جنوب أفريقيا في أواخر القرن التاسع عشر، معظمهم بدأ بوصفه عمالة مأجورة في مزارع قصب السكر الأوروبية ولكنهم فَضَّلوا البقاء هناك بعد انتهاء عقودهم وشَجَّعُوا أُسَرَهم على المجيء لِلحاق بهم.

تذكرنا الهجرة الآسيوية كذلك بألا نتجاهل التطورات غير الغربية التي أسهمت في المرحلة الحديثة من العولمة. في هذا السياق كان الإسلام يعتبر قوة عولمية قوية في تلك الفترة مع وجود الإمبراطورية العثمانية — أكبر دولة إسلامية — التي كانت تضم وهي في ذروتها أراضي شاسعة ممتدة من فارس إلى حدود النمسا، وفي المرحلة الحديثة كانت هناك أسرتان مسلمتان مهمتان هما المغول والصفويون، فَرضتَا سيطرتهما على الهند وفارس على التوالي، وفيما بعد كان لهما إمبراطورياتهما، بوجه عام، كان ذلك وقتًا مُهمًّا في تاريخ «الأمة» مع اتساع نطاق التجارة الإسلامية والنفوذ الثقافي في أفريقيا وإندونيسيا والمحيط الهندي، المستمرة آثارها إلى اليوم (Bennison, 2002).

(٣-٤) انتشار الحداثة

لم يكن الاستعمار الأوروبي مجرد قوة عولمة اقتصادية فحسب، وإنما كانت له كذلك أبعاد ثقافية وسياسية مهمة، وبخاصة إسهامه في نشر الحضارة في أرجاء العالم. أساليب التفكير الغربية؛ مثل: العلم، والعلمانية، وأيديولوجيات؛ مثل: الاشتراكية والماركسية، والحرية، والديمقراطية، انتشرت عبر الكرة الأرضية خلال العصر الحديث كنتيجة لدعاواها العامة والقوة الأوروبية وثقة الأوروبيين في تقاليدهم الفكرية. ربما يعني ذلك أن تأثير التدفقات الثقافية العالمية، مقارنة بالمراحل الباكرة، كان أكثر عمقًا ودوامًا في الفترة الحديثة المتأخرة. الإرث الثقافي والسياسي للاستعمار الأوروبي مثلًا، واضح في الهند مُتمثِّلًا في نظامها

البرلماني وانتشار اللغة الإنجليزية وشعبية لعبة الكريكت. كذلك ما زال بالإمكان رصد الإرث الثقافي للاستعمار الأوروبي في دول وقارات أخرى؛ مثل: هونج كونج، وأستراليا، وأمريكا اللاتينية، وأفريقيا، وفي حالة الأخيرة يمكن أن نجد ذلك متمثلًا في استمرار دول الأنجلوفون والفرانكوفون، وكذلك في حجم انتشار المسيحية في القارة الأفريقية.

على أننا ينبغي ألا نبالغ في أهمية تأثير الاستعمار وحجم واتساع إرثه في أفريقيا وأماكن أخرى؛ إذ إن كثيرًا من الدول الأفريقية استغنت عن الأنظمة البريطانية الأوروبية في مرحلة ما بعد الاستعمار وأكدت أفْريقِيَّتها، وحاولت بشكل عام التخفيف من درجة الارتباط بحكامها الاستعماريين السابقين، إلى جانب ذلك فإن اللقاء بالاستعمار الأوروبي كان قصيرًا نسبيًّا؛ إذ إن الحكم الاستعماري الأوروبي في بعض الحالات لم يستمر أكثر من أربعين أو خمسين عامًا على الأكثر؛ وكنتيجة لذلك نادرًا ما كان بعض الأفارقة يرون — إن كانوا قد رَأَوا أصلًا — حكامهم المستعمِرين، والكثيرون استمروا يمارسون أساليبهم وعاداتهم الحياتية.

إلى جانب امتلاك المقدرة العسكرية والتكنولوجية والاقتصادية للاستيلاء على أراضٍ جديدة، كان لكثير من الدول الأوروبية مشروعات استعمارية تصدرها، ومفهوم عام بأنهم في مهمة تمدين وتحضير؛ فرنسا مثلًا اتَّبعَت سياسة الاستيعاب، في محاولة لتحويل رعاياها المستعمرين إلى فرنسيين؛ وبين القوى الاستعمارية الأخرى كانت فكرة «عبء الرجل الأبيض» شعورًا منتشرًا بين النخب الأوروبية، ومن هنا كانوا يحاولون غرس ثقافتهم وقيمهم الخاصة في أذهان المحتلين، وحتمًا كان لذلك أثره في تطور المجتمعات غير الغربية.

تضافر عوامل مختلفة من القوة العسكرية والاقتصادية الغربية والتأثير الثقافي، أسهم إلى حد كبير في سقوط الصين الإمبراطورية. الهزائم العسكرية المتوالية أمام الجيوش الأوروبية في القرن التاسع عشر ولَّدَت الجدل داخل الصين عن الحاجة إلى تقليد الأساليب العسكرية والعلوم ونظم الحكم لدى الأجانب، وأدَّى ذلك بدوره إلى دعوات ومطالبات داخلية بالإصلاح والتحديث انتهت بـ «صن يات صن Sun Yat-sen» (١٨٦٦–١٩٢٥)، وأعوانه إلى أن يقيموا أول جمهورية في البلاد سنة ١٩١١م. باختصار، يؤكد لنا الاستعمار الأوروبي أن التدفقات الثقافية في المرحلة الحديثة كانت غالبًا من العالم الغربي إلى العالم غير الغربي، وعليه فإن أي اختلاط ثقافي حدث كان عملية أحادية الجانب في الغالب، حيث المستعمَر يستوعب ثقافة المستعمِر، كما كان واضحًا في سياسة «النَّجْلَزة Anglicization» التي كان الإنجليز يطبقونها في الهند في ثلاثينيات القرن التاسع عشر والتي كانت مُعَدَّة

بهدف تقديم تعليم إنجليزي لأبناء الطبقة الوسطى الهندية لكي يصبحوا وكلاء للانتشار الثقافي.

غير أن المستعمَرين احتفظوا بقدرتهم على مقاومة فرض هذه الثقافات الغربية، حدث ذلك في آسيا كما حدث في أفريقيا وغيرها بالقدر نفسه. وفي حالة الهند كان الدافع وراء هَبَّة ١٨٥٧م ذلك الهجوم الملحوظ على الثقافة الأصلية من قبل السلطات البريطانية؛ كما يمكن رصد اهتمام مماثل لحماية الثقافات التقليدية من النفوذ الأجنبي في تمرد البوكسر في الصين في أواخر القرن التاسع عشر عندما كانت السفارات الأجنبية ومراكز البعثات المسيحية بؤرة للهجوم. أضف إلى ذلك أنه ينبغي عدم التهوين من شأن غرس الثقافات الغربية بواسطة رعايا المستعمَرين أكثر من استيعابهم لها، وقد كان ذلك واضحًا في الحركة الإثيوبية وهي صيغة أفريقية من المسيحية كانت كذلك تعبيرًا باكرًا عن المقاومة الأفريقية للاستعمار الأوروبي، بينما احتفظت بعض الدول غير الغربية بقدرتها على شق طريقها الخاص نحو التحديث في عصر الاستعمار الأوروبي هذا مثل اليابان (Held et al., 1999).

كذلك ينبغي ألا نفترض أن مثل تلك اللقاءات الثقافية كانت تحت السيطرة دائمًا من قبل الأوروبيين، أو أنهم لم يَتعلَّموا أو يَستوعِبوا أمورًا كثيرة من هذه التجربة؛ إذ يرى كثير من المعلقين أنها تركت أثرًا كبيرًا على الثقافة والمجتمع الأوروبيين. اكتشاف الأمريكتين مثلًا كان تحَدِّيًا لسلطان المسيحية والحضارات الكلاسيكية حيث لم يكن لدى أيهما سابق معرفة بالعالم الجديد، وقد شجع ذلك رؤية جديدة مفادها أنه إذا كانت تلك المصادر مخطئة، فلربما كان من الأفضل استقاء المعرفة من التجربة العملية والملاحظة المباشرة بدلًا من الاعتماد على السلطة التقليدية، وعليه فقد كانت مواجهات أوروبا بالعالم الجديد إسهامًا في تطوير تَوجُّه أكثر انتقادية أو حداثة.[٦]

يضاف إلى ذلك أن تلك الفترة كانت بداية تَحوُّل نحو وسائل أكثر تاريخية ومقارنة في المعرفة بأوروبا، وكان ذلك واضحًا على نحو خاص بين كثير من الفلاسفة الفرنسيين

[٦] على الرغم من ذلك فإن John Elliot (1970)، يعتقد أن مواجهة أوروبا للعالم الجديد، كان تأثيرها ضئيل القيمة على الثقافة الأوروبية، مجادِلًا بأن الكثير من الكُتاب والفلاسفة — ببساطة — ضمنوا المعرفة الجديدة من أمريكا في أنماط التفكير الراسخة، وذلك لأن الأوروبيين أساسًا كانوا يثقون في معتقداتهم وممارساتهم، وعادة ما كانوا يشعرون بالتفوق على الشعوب التي يواجهونها، والواقع أن كثيرًا من الكُتَّاب الأوروبيين كانوا يحتفون بثقافتهم الخاصة بسبب إنجازاتها واكتشافاتها.

مثل «فولتير Voltaire» الذي استخدم نموذج الصين الكونفوشيوسية جزءًا من نقده للنظام القديم ancient régime (Clarke, 1997). في القرن التاسع عشر بالمثل، ونتيجة للقاء أوروبا بالثقافات الشرق أوسطية والآسيوية، أصبح لما يعرف بالاستشراق تأثير مُعْتَبَر على الفكر الأوروبي والفن والعمارة والتصميم والموسيقى والسينما والمسرح، وكذلك على الأذواق والمشاعر بشكل عام (انظر: Clarke, 1997; Macfie, 2002; Mackenzie 1995). حتى في القرن العشرين كان يمكن رؤية هذا التأثير في أفلام هوليود وكذلك في الثقافة المضادة في الستينيات من القرن نفسه. هذه الأشكال من الاختلاط والتمازُج تَتحدَّى مفهوم العولمة كمشروع غربي، وهناك الآن اعتراف مُتنامٍ بأصولها الغربية وغير الغربية (انظر: Hopkins, 2002 على سبيل المثال). هذا التحوُّل نابِع في جزء منه من التفحص النقدي لفكرة «الغرب» والاعتراف بطبيعتها المركبة، وبأنها مكونة من جميعة مصادر عِدَّة ومُؤثِّرات إسلامية، وإثيوبية، ومصرية وهندية ... إلخ (Nederveen Pieterse, 1994).

(٣-٥) نشأة الدولة-الأمة

يعتبر قيام الدولة-الأمة أحد ملامح العصر الحديث الجديرة بالملاحَظة، والدولة-الأمة هي المؤسَّسة التي يرى كثير من المعلقين أنها قد أسهمت إلى حد كبير في عملية العولمة، وإن كانت قد مَرَّت بعلاقة مُعقَّدة معها خلال تلك الفترة؛ فمن ناحية مَهَّد تكوين الدول الأمة القوية في أوروبا الغربية الطريق أمام التوسع الإمبريالي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ومن هنا أسهم في المرحلة الحديثة من العولمة. رغم ذلك، على نحو أكثر عمومية، فإن ظهور الدولة-الأمة في المشهد العالمي صحبه كذلك تأكيد أكبر على الحفاظ على الحدود الوطنية، وهو التطور الذي قيد حرية الحركة والانتشار الثقافي، وبينما كانت المناطق محددة في المرحلة ما قبل الحديثة، فإن تقوية الثقافات الوطنية كان يعني غالبًا إقصاء الذين كان من المُتصوَّر أنهم غير مُنتَمِين، وكذلك اعتبار الثقافات الأخرى أقل شأنًا وقيمة، وإلى جانب الأشكال الرومانسية والحصرية من القومية، ظهرت أيديولوجيات أخرى تُعارِض كل صور التمازج الثقافي واختلاط الأجناس؛ مثل العِرقية والداروينية الاجتماعية التي مَهَّدتْ بدورها الطريق إلى الفاشية والنازية. إقامة الحدود والتخوم والمحافَظة عليها كان إذن مَلمحًا خاصًّا بالفترة الأخيرة من الحقبة الحديثة، الأمر الذي أسهم في تقييد الاختلاط الثقافي والتهميش المُؤقَّت للكوزموبوليتانية التي كانت موجودة — على الأقل — بين بعض المثقفين الأوروبيين في القرن الثامن عشر.

(٣-٦) التصنيع

كان التصنيع تَطوُّرًا مُهمًّا آخر سَهَّل العولمة الحديثة. بينما كانت بريطانيا تعيش ثورتها الصناعية منذ القرن الثامن عشر، لم تَقُم بقية أوروبا والولايات المتحدة بالتصنيع إلا في القرن التالي، وهو ما خلق الحاجة للمواد الخام وإلى أسواق جديدة لتصريف ناتج صناعاتهم؛ وبذلك كان التصنيع حافزًا على التوسع الاستعماري، وكان الاستحواذ على مستعمَرات هو وسيلة مواجَهة هذه المطالب التنافسية (Hobsbawm, 1987). إلى جانب ذلك كانت هناك تطورات أخرى مرتبطة بالتصنيع عمومًا وبالعلم خصوصًا؛ مثل النقل البحري المُمَيْكن، والسكك الحديدية، والتلغراف، مِمَّا أسهم كثيرًا في التواصل العالمي. هذه التطورات التكنولوجية سَهَّلَت التجارة وزادت سرعة الاتصال والتنقل في أرجاء الأرض، ويُعتَبر النجاح في مد كابلات التلغراف عبر الأطلنطي في ١٨٦٨م حدثًا مُهِمًّا في الاتصالات الحديثة؛ وقد وضع البريطانيون، خاصَّة، بنية أساسية للاتصالات مُستخدِمِين تكنولوجيا الكابل، وأنظمة تلغراف الغواصات، ومئات الألوف من الخطوط كوسيلة لتأمين إمبراطوريتهم والحفاظ عليها (Headrick, 1988). وأخيرًا، ومع التطور الذي حدث في القرن العشرين، كان هناك المزيد من الإنجازات التكنولوجية؛ مثل: الراديو، والتليفون، والتليفزيون، وماكينة الاحتراق الداخلي، وكلها أمور أسهمَت كثيرًا في العولمة في الفترة المؤدية إلى ١٩٤٥م.

هكذا كان هناك عدد من التطورات المتناقضة تعمل فيما يتعلق بالعولمة، ولكن القُوى الأساسية؛ مثل: الرأسمالية، والتصنيع، والاستعمار، والعلم أحدثَت تَوجُّهات عولمية قوية وإن كان ذلك على نحو غير منتظم.

(٤) المرحلة المعاصرة من العولمة (من ١٩٤٥م إلى الآن)[٧]

سوف نحدد هنا بعض التطورات والعمليات الرئيسية التي كانت بمثابة قوة دفع للعولمة المعاصرة، وإن كنا لن نتناولها أو نتناول مُتضمَّناتها بالنسبة للعولمة الثقافية بالتفصيل هنا، كما سنفعل في بقية الكتاب. بداية، لا بد من الإشارة إلى أنه حتى في المرحلة المعاصرة

[٧] كما هو الحال بالنسبة للمراحل الأخرى للعولمة، هناك جدال حول تاريخ بداية المرحلة المعاصرة. (e.g., Held et al., 1999; Hopkins, 2002, Nederveen Pieterse, 2004; Scholte, 2005).

كانت هناك عوامل ضد العولمة. أولًا: بينما كانت الحرب الباردة نظامًا للصراع العالمي — واضحًا على سبيل المثال في الطُّرُق التي أسهمَت بها في تطوير بِنَى الأمن العالمي وسوق السلاح العالمية ومن ثَم تَعبيرًا عن العولمة، كان من المُحتَّم أن تقيد التجارة العالمية وحركة الناس والأفكار في فترة ما بعد الحرب. ثانيًا: الحيوية الدائمة للدولة-الأمة ووثاقة الصلة بها في زماننا — رغم أن دعاة العولمة قد ينكرون ذلك هنا — تعمل على كبح تطور مؤسَّسات الحكم العالمي، كما يمكن أن يقال إن الحكومات القومية كانت قيدًا على العولمة بمحاولاتها تقييد الهجرة واللجوء، وهذه النقطة تنطبق أيضًا على محاولتها التَّحكُّم في رأس المال العالمي، والتدفقات المالية في سعيها لإدارة الاقتصاد القومي. ثالثًا: يُؤكِّد التفاوت الاقتصادي العالمي أن العولمة تظل عملية ناقصة؛ إذ إن أحد الأوجه التي يَتجلَّى فيها مثل هذا النقص والتفاوت هو عدم امتلاك فرص متساوية للوصول إلى تكنولوجيا المعلومات والاتصال، وهو ما يعني أن مناطق وقارات بعينها، وخاصة الأفريقى منها، وكذلك أجزاء فقيرة من أمريكا اللاتينية والشرق الأوسط، تظل على هامش هذه التطورات العالمية المهمة؛ والنتيجة الحتمية لذلك هي أنها لا تسهم في التواصل والترابط العالمي. رابعا: وبناء على النقطة السابقة، وبسبب الشَّكل الذي تتخذه العولمة — أو المُتصوَّر على الأقل أنها تتخذه — فإنها أثارت رَدَّ فعل مضادًّا ورفضًا شعبيًّا. هذه التوجهات المُناهِضة للعولمة مجتمعة من المُرجَّح أن تسهم في عَدم اتساق وتعقيد عملياتها.

على أن المَرحلة المعاصرة تَتميَّز بشكل عام، ليس فقط باتساع وقوة التدفقات الثقافية التي تبدو في شكل حركة البشر والأفكار والسلع والرموز والصور فحسب، وإنما في السهولة الكبرى التي تنتقل بها من مكان لآخر، ومن ثَمَّ تعمل على تعميق أشكال التواصل الثقافي الكوني. هذا النموذج يأتي نتيجة لعدد من التطورات وبخاصة التحسن الكبير الذي يطرأ على وسائل الانتقال وبنيتها الأساسية، والجدير بالذكر أن الطائرات النفاثة، وإنشاء الطرق، وشبكات السكك الحديدية عَبْر الكرة الأرضية، والشحن بالحاويات، والزيادة الكبيرة في امتلاك السيارات وغيرها من وسائل الانتقال، كل ذلك جعل الاتصال أكثر سرعة وسهولة. التحسُّن الذي طرأ في مجال الطيران أسهم في تطوُّر السياحة وأشكال الهجرة، بينما التَّقدُّم الذي حدث في تكنولوجيا المعلومات والاتصال — وبخاصة في التليفون والحاسب الآلي والرقمنة — يؤكد أن الاتصالات العالمية أصبحت أرخص وفورية في الوقت نفسه، وبالمثل فإن الثقافات الفردية والتدفقات الثقافية أصبحت تصل إلى أبعاد كونية عن طريق حِزْمة من الأقمار الاصطناعية، والكابلات، والإمكانيات الواسعة للراديو والتليفزيون والإنترنت،

وقد ساعد في ذلك كله أيضًا ظهور مؤسَّسات إعلامية قوية. ربما يكون أساس ذلك كله موجودًا في التوسع المستمر للرأسمالية العالمية، وهو ما يَتجلَّى في اتساع السوق العالمية واستيعاب دول جديدة فيها مثل الصين، وظهور المؤسَّسات متعددة الجنسية والمؤسَّسات العابرة للحدود القومية، والدور المتنامي للأعمال التجارية وتأثيرها بشكل عام في المرحلة المعاصرة. الأثر التراكمي للتطورات التي نَصِفُها هنا هو أن التفاعل الثقافي والاستهلاك، مُقارنة بالفترات السابقة، واللَّذَين يرى (Held et al., 1999) أنه كان بين نخب المجتمعات المختلفة، يَحدُثان على المستوى الشعبي في ظل العولمة المعاصرة. يضاف إلى ذلك أن بعض التوجهات العولمية تكتسب أهمية جديدة في عصرنا مُقارَنة بالفترات السابقة، وبخاصة حالة البيئة مع التكوين والتطور العالمية واحتمالات أشكال مختلفة من السياسة العالمية المُستمرين لمؤسَّسات دولية.

باختصار، بينما قامت العولمة بالبناء على الكثير من التوجُّهات والأنماط التي كانت موجودة في المرحلة الحديثة وطورتها، هناك جوانب منها في المرحلة المعاصرة تُميِّزُها عنها في المراحل الأخرى، وهي قضية جدلية كما سنرى لاحقًا.

(٥) تفسير تاريخ العولمة الثقافية

بعد أن أوجزنا بعض الجوانب الأساسية من تاريخ العولمة الثقافية، ربما يكون علينا أن نُوضِّح كيف أن المراحل المختلفة المُفصَّلة هنا لا تُعبِّر عن مدى تَعقُّدها على نحو كافٍ. المرحلة الباكرة من العولمة على سبيل المثال يمكن أن نقسمها إلى: مجتمعات ما قبل الاستقرار ومجتمعات الاستقرار، وربما يكون من الأوقع، كما ذكرنا من قبل أن نَنظُر إلى العصر الحديث بأنه ينطوي على فترات حديثة باكرة وأخرى حديثة متأخرة، أي من ١٥٠٠–١٨٠٠م ومن ١٨٥٠–١٩٤٥م على التوالي، انظر على سبيل المثال: Held et al. (1999). من منظور ثقافي واجتماعي مُحدَّد، يمكن أن نَعتَبِر مرحلة العولمة الحديثة قد وصلت إلى نهايتها مع الحرب العالمية الأولى التي كانت فاصلًا بالغ الأهمية ... ومدمرًا. المرحلة المعاصرة يمكن تقسيمها إلى فترات قبل وبعد ١٩٠٠م؛ حيث إن انتشار الإنترنت في تسعينيات القرن العشرين أكد دفعة كبيرة في التواصل العالمي؛ وبصرف النظر عن مدى دقة التحقيب التاريخي هنا، فالأهم أنه ينبغي ألا يشغلنا كثيرًا تفصيل المراحل التاريخية بالنسبة للعولمة الثقافية. المراحل المختلفة المحددة هنا ليست كيانات محصورة، ويمكن أن نجد في عصور مختلفة عمليات تجعلها أكثر اتساعًا. كذلك من غير المرجح أن يكون أي من هذه العمليات موجودًا في كل المناطق في العالم خلال فترة تاريخية معينة.

العولمة إذن ليست ظاهرة متماثلة أو مُتَّسِقة، فهي بالأحرى مُتعدِّدة المراكز وغير مُنتَظِمة، وإذا لم نعترف بهذه الحقيقة وحاولنا الخروج بتاريخ خطي لها سيكون في ذلك مخاطرة شديدة؛ وبالفعل يرصد «فردريك كووبر Fredrick Cooper» (٢٠٠١) انحيازًا غائِيًّا في التواريخ المعاصرة للعولمة، حيث تتم قراءة الحاضر في الماضي. يتضمن الاعتراف بعدم الانتظام أو الاتساق أن نضع في اعتبارنا أن تدفقات العولمة سواء أكانت ثقافية أم غير ذلك، قد أثارت درجات مختلفة من المقاوَمة في بعض المجتمعات والمناطق، وبذلك أثرت في مسار العولمة وقَوَّت الحاجة إلى فحص مضامين وأطر بعينها ذات علاقة بالموضوع. ما يزيد الأمور تعقيدًا هو أن بعض قوى العولمة يمكن أن تتصدى لتوجُّهات عولمية أخرى، أو أن تعمل على إلغائها. توسُّع القوى الأوروبية في القرن التاسع عشر، على سبيل المثال، تَحقَّق في بعض المناطق بطرد قُوى عولمية أخرى مثل الإسلام بالتحديد.

الصعوبة التي تنشأ عند دراسة تاريخ العولمة الثقافية، كما ذكرنا سابقًا، تتعلق بتاريخ بداياتها. المرحلة الحديثة التي عرضنا لها يمكن أن تُغطِّي عِدَّة ألفيات قبل ١٥٠٠م؛ ولذا يجب أن نفكر … متى يكون من المعقول أن نتحدث عن بدايات العولمة، وهذا الأمر — بالتالي — يثير تساؤلات حول ما نعنيه بالعولمة والمعايير التي نستخدمها لكي نحدد وجودها. هل نفكر بها — مثلًا — باعتبارها حركة البشر، وأنشطة التجارة على مسافات بعيدة، وحجم التفاعل الثقافي، وتَطوُّر مجتمع عالمي، أو في علاقاتها بتكوين وعي كوني؟ أم تُرَى يجب أن ننظر إليها كجماع لكل هذه المعايير وغيرها؟ يضاف إلى ذلك أن هناك سؤالًا كثيرًا ما يُطْرَح في إطار دراسات العولمة، حول ما إذا كان يمكن أن يُوجَد شكل ثقافي ما في أنحاء العالم ويعتبر دليلًا على العولمة، أو ما إذا كان يكفي أن يَتعدَّى ليشمل عددًا من المناطق. بالإضافة إلى ذلك، ما الكميات أو الآثار الدالَّة على وجود أعمال فَنِّيَّة، يمكن أن نجدها في أجزاء مختلفة من العالم ونعتبرها دليلًا على استمرارية العولمة الثقافية؟ باختصار، هل يمكن أن نتتبع العولمة بأثر رجعي إلى الحضارات القديمة، أم تراها نتاج أزمنة أحدث؟

(١-٥) جان ندرفين بيتيرس Jan Nederveen Pieterse

التاريخ الطويل للعولمة

يري جان ندرفين بيتيرس (٢٠٠٤م) أنه ينبغي النظر إلى العولمة باعتبارها عملية تاريخية طويلة المدى. العولمة عنده تكامُل إنساني وتهجين، كما يعتقد أن بالإمكان رصد أشكال

من الاختلاط الثقافي عَبْر القارات والمناطق تَعود إلى قرون مَضت. الحضارات في تَصوُّره لها ليست كيانات منفصلة غير مترابطة، هي بالأحرى مُكوَّنة من تواشُج مجموعة من المؤثِّرات على مدى زمني طويل، وهو ما يمكن أن نجده مثلًا في التراث الثقافي المختلط للغرب. كذلك تَولَّدَت في أمريكا اللاتينية كاثوليكية شعبية نتيجة تمازُج المؤثرات الإسبانية، والبرتغالية، والكاثوليكية، والثقافات المحلية الأصلية بعد التقاء أوروبا بالعالم الجديد؛ فالهجنة كما يشير «نستور جارثيا كانسليني Néstor Garcia Canclini» لها مَسار طويل في ثقافات «أمريكا اللاتينية» (٢٤١، ١٩٩٥م)، وبالمثل فإن المعتقدات الدينية والعادات الاجتماعية التي تُشكِّل الهندوسية نشأت نتيجة اختلاط الثقافة الإندو-أوروبية، وهي العملية التي بدأت من ١٥٠٠ق.م وما بعدها، عندما واجه واندمج الغُزاة الآريون بالمجتمَعات قبل الآرية والدراقيدية المحلية. ودعمًا لفكرته عن العولمة بوصفها عملية تاريخية عميقة، يشير «ندرفين بيتيرس» إلى تطورات مثل حركة البشر داخل وعبر القارات، والتجارة على مسافات طويلة، وانتشار الأديان العالمية، وانتشار التكنولوجيا بما في ذلك التكنولوجيا الزراعية والعسكرية، كما أن هناك تعبيرات أخرى عن التاريخ الطويل للتفاعل الإنساني؛ مثل انتشار اللغات، والآداب، والموسيقى، والمطبخ، والمواد الغذائية، والنباتات، ورسم الخرائط، والمعارف الطبية، والأفكار عن عمل الدولة وبنيتها، وانتشار الاكتشافات العلمية، والإبداعات التكنولوجية. ويُجادِل «ندرفين بيتيرس» بأننا إذا كنا نقبل بطبيعة الهجنة، علينا إذن أن نقرأ العولمة المعاصرة بطريقة مُعيَّنة؛ أي بأنها تحديدًا تُسْرِع بالظرف الإنساني الذي يَتميَّز بالاختلاط الثقافي، أو على حد تعبيره: «العولمة المعاصرة المتسارعة تعني تهجين الثقافات الهجينة» (٨٢، ٢٠٠٤م).

غير أن طرح «ندرفين بيتيرس» كان عُرضة للنقد، كما أن مفهومه الذي يَعتَبِر ثقافتنا وهُويَّاتنا هجينة وبالتالي غير مُستقِرَّة بطبيعتها، لم يكن مقبولًا بشكل عام. وكما سنرى في الفصل الخامس على سبيل المثال، فإن بعض مَن كتبوا عن القومية والثقافات القومية مثل «أنتوني سميث Anthony Smith» يحددون الجوهر الإثني للدول، وعليه يُؤكِّدون الاستمرارية بالنسبة لهذه الهوية الخاصة. كذلك فإن مفهوم «بيتيرس» للتاريخ باعتباره عملية تكامل مستمرة لم يَمُر دون نقد، خاصة أن هناك بعض الفترات التاريخية التي لم تتفاعل فيها الحضارات بالقدر الذي يراه. في كتابه الذي بعنوان Millennium (1996)، يقول «فيليب فرناندز-أرمستو Felipe Fernández-Armesto» إن الحضارات الصينية والإسلامية واليابانية كانت في بداية الألفية الثانية عوالم مُغلقة نسبيًّا، تَتطوَّر في عُزلة

نسبية، وعلى هذا الأساس هناك دائمًا زَعْم بأن الصين أصبحتْ أكثر عزلة بعد ١٥٠٠م (Holton, 2005). فقد منعت الحكومة الصينية التجارة البحرية والهجرة إلى جنوب شرق آسيا لفترة ما في القرن السادس عشر بسبب زيادة القرصنة والتهريب (Van de Ven, 2002). والأكثر دلالة أن حكام الصين الإمبراطوريين — وبخاصة أسرة «كوينج Qing Dynasty» (١٦٤٤–١٩١٢) — حاولوا تَجنُّب التورط مع «البرابرة الأجانب»، وخاصة الغربيين منهم.

ولكن بالنسبة لـ «ندرفين بيتيرس»، مرة أخرى، فإن تلك الحضارات نفسها هي نتاج للتكامل الإنساني؛ حيث إن الثقافات تَتراكم وتتصادم وتَتشكَّل عَبْر هذه المواجهات وهي عملية مستمرة منذ القدم، وهذا واضح كما يقول في انتشار الأديان العالمية ودرجات التنوع بداخلها، وذلك كله نتيجة للتفاعل والتكيف مع الثقافات المحلية، وفي الغالب، وجود العقائد الأخرى وتأثيرها في مناطق بعينها (٢٥، ٢٠٠٤م)، على أنه من الملائم أن نتساءل هل التكامل الإنساني — كما يصر بيتيرس — يمكن أن يصل إلى درجة العولمة. يبدو أننا إذا كنا نريد أن نجيب عن هذا السؤال سوف نحتاج لمعرفة المزيد عن طبيعة هذا التكامل الإنساني أو عن شكله على سبيل المثال: هل يتضمن أو يضم مصادر من كل أنحاء العالم؟ هل انبثقت هذه الحضارات أساسًا نتيجة لأشكال من الاختلاط والتفاعل الإقليمي؟ من المُؤسِف أن «ندرفين بيتيرس» لا يُقدِّم لنا أي تحليل تفصيلي أو دراسات حالة تُمكِّنُنا من تَقصِّي الأمر والإجابة عن هذه الأسئلة. إنه بالأحرى يَتركنا مع الزَّعم العام بأن التكامل هو ما يفعله البشر.

(٥-٢) أنتوني جيدنز Anthony Giddens

حداثة العولمة

الافتراض الذي رسمه «ندرفين بيتيرس» يتناقض مع ذلك الذي يصوره علماء الاقتصاد والاجتماع الذين يتتبعون أصول العولمة بشكل عام ويرجعونها إلى الرأسمالية (١٥٠٠م وما بعدها)، وإلى الحداثة (١٨٠٠م وما بعدها) على التوالي؛ والواقع أن «بيتيرس» ينتقد «أنتوني جيدنز» عالم الاجتماع الشهير لأنه يَتصوَّر العولمة إحدى نتائج الحداثة. هذه الآراء في نظر «ندرفين بيتيرس» ذات مركزية أوروبية؛ لأن أصحابها يَعتبِرون العولمة «غَرْبَنَة»، وذلك في رأيه فَهْم «ضيق جغرافيًّا وضحل تاريخيًّا» (ibid., 4). ويهمل حقيقة كون العولمة سابقة على صعود الغرب. إلا أن هذا الخلاف، إلى جانب أنه يعكس مجالات بعينها ذات

أهمية بالنسبة لمجالات أكاديمية فردية، له جذوره في مفاهيم مختلفة للعولمة. العولمة عن «ندرفين بيتيرس» مَعنِيَّة بالتكامل الإنساني، أما بالنسبة لـ «جيدنز» فهي معنية بالتباعد الزماني المكاني، ومن الحتمي إذن أن يكون لدى كِلَا الكاتبين فَهْم مختلف لتاريخ العولمة؛ ومرة أخرى نستطيع أن ندرك أن الكثير يَعتمد على المعيار الذي نستخدمه لتعريف العولمة.

وبينما قد تساعد أعمال كُتَّاب؛ مثل «جان ندرفين بيتيرس»، و«روبرت كلارك» على مواجَهة حُجَج وتَصوُّر العولمة باعتبارها ظاهرة معاصرة فريدة بتذكيرنا بسوابقها التاريخية، فإننا لا بد من أن نكون حذرين بخصوص المدى الزمني الذي نعود إليه عند تدبُّر هذه المسألة؛ وكما رأينا فإن عوامل مثل محدودية الانتقال والاتصال والقارات المنفصلة عن بعضها كأقاليم، كل ذلك كان يعوق التدفقات الثقافية وأشكال التواصل العالمي الأخرى في المرحلة ما قبل الحديثة. لا بد كذلك من أن يكون في اعتبارنا أنه يمكن أن تكون هناك انقطاعات حينما يتعلق الأمر بتوجهات وعمليات العولمة. ربما كانت هناك مثلًا فترات عبر القرون تَقلَّصَت فيها أشكال من التجارة أو الهجرة، وربما تكون قد اختفت، وعليه ينبغي ألا نغفل أهمية العلاقة بين العولمة والحداثة. على صلة بهذه القضية يرى «جيدنز» أن الحداثة «قوة مُعَولَمة بطبيعتها» (١٧٧، ١٩٩٠م)، وهو مقتنع تمامًا بأن اثنتين من مؤسساتها المحددة، وهما الدولة-الأمة، والرأسمالية، يساعدان على نشرها في مناطق جغرافية جديدة؛ والواقع أن التطورات في المرحلة الحديثة تزيد مدى التدفقات الثقافية العالمية وقوتها وسرعتها، بالقدر الذي يجعل هناك فوارق كمية وكيفية عن المرحلة ما قبل الحديثة، بينما نجد أن كل ما تفعله التطورات الحادثة في المرحلة المعاصرة؛ مثل تقدُّم تكنولوجيا المعلومات والاتصال، هو أنها تزيد وتيرة هذا التوجه. ذلك كله يطرح مسألة ملاءمة تطبيق مصطلح «العولمة» على حقبة ما قبل الحداثة، وبذلك نعود إلى قضية تعريف العولمة. وأخيرًا يؤكد «جيدنز» أن الدولة-الأمة و«الإنتاج الرأسمالي المنتظم» لهما أصولهما، ليس في مرحلة تاريخية معينة فحسب، بل في أوروبا كذلك؛ وعلى حد تعبيره: «لهما نظائر قليلة في فترات سابقة وفي أطر ثقافية أخرى» (١٧٤، ١٩٩٠م). ويجادل بلا شك بأن هذه الحقيقة التاريخية تفند الاتهام بالمركزية الأوروبية، الذي يقول به «ندرفين بيتيرس».

خاتمة: تواريخ العولمة الثقافية

لعل أكثر الطرق ملاءمة وفائدة لتصور العولمة هو مجرد البحث عن نماذج وأشكال ودرجات من التواصل الكوني، سواء أكان ذلك في صورة الهجرة والتواصل الفكري والتجارة

وانتقال الأفكار، أم في غير ذلك من المعايير التي طرحناها هنا، وسوف يمكننا ذلك من معرفة هل العولمة قوية أو ضعيفة، عميقة أو ضحلة، عريضة أو ضيقة تُشكل من أشكال الارتباط والتواصل (انظر: Held et al., 1999; Rosendorf, 2000). بِتبنِّي هذا الأسلوب في الاستشراف سنكون أكثر قدرة على رسم خريطة للتطور التاريخي للعولمة والتحقق من أنها لم تنشأ من المجهول، وكذلك تحديد التغيرات الكمية والكيفية التي حدثت في عصرنا، أي أننا — بمعنى آخر — سوف نتوقف عن النظر إلى العولمة باعتبارها «حالة نهائية» ذات نقطة بداية مُحدَّدة في لحظة تاريخية معينة؛ وهكذا فإن بعض التطورات التي عرضنا لها من قبل باعتبارها جزءًا من المرحلة ما قبل الحديثة، مثل الأنظمة الإمبراطورية الباكرة والأديان العالمية يمكن أن تكون أمثلة على العولمة الناقصة مثلًا. يضاف إلى ذلك أننا إذا انتهجنا هذا الأسلوب في الاستشراف، فمن المرجح أن نخرج بفهم أعمق وأفضل للعولمة المعاصرة، والمجادلات والجوانب الدالة على «عولمة قوية»، وكذلك تلك التي تدل على عولمة ضعيفة.[8]

باختصار، ورغم هذا التنوع الكبير في المادة التي تناولناها حتى الآن، يبدو من المستحيل القيام بتحليل شامل لتاريخ العولمة الثقافية، ولعل البديل عن ذلك هو تفصيل التوجهات التاريخية العريضة. ما عرفناه هو أن العولمة الثقافية ليست منفصلة عن الأبعاد الأخرى للعولمة، وإنما هي في الحقيقة متداخلة مع كثير من أشكال النشاط الإنساني، وعليه فإن دراساتها تتطلب استخدام أسلوب تناوُل أو استشراف متعدِّد المجالات المعرفية.

رأيْنَا كذلك كيف تطورت العولمة عن أصول ومصادر عدة على مدى ألوف السنين، رغم أن التاريخ لم يكن منتظمًا وكان عُرضة للطوارئ بطبيعته اعتمادًا على الأطر والسياقات المختلفة. يضاف إلى ذلك أنه كانت هناك، في مراحل مختلفة، قوى تعمل ضد العولمة، ومن هنا يكون من الملائم التفكير في العولمة بصيغة الجمع وليس باعتبارها ظاهرة أحادية، والحقيقة أننا عند التفكير في تاريخ هذا الموضوع، يكون الأكثر دقة هو التفكير في أكثر من تاريخ؛ أي عولمات وليس عولمة واحدة، وحيث إن العولمة الثقافية مرتبطة بأبعاد العولمة الأخرى، فإن تأكيد التعددية هنا ينطبق عليها كذلك، ومن هنا كان عنوان هذا الجزء «تواريخ العولمة الثقافية». وأخيرًا، بينما كانت العولمة إذا كنا نتكلم من الناحية التاريخية؛ قادمة منذ زمن بعيد، فإننا نؤكد هنا تَمُّيز مرحلتها المعاصرة، وهذا نابع من القدوم المتلازم لمجموعة من العمليات التكنولوجية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والبيئية والثقافية،

---

[8] للاطلاع على استخدام شامل لهذا الاستشراف، انظر: Held et al (1999).

التي تأخذنا إلى مستوى جديد غير مسبوق من التواصل والترابط الكوني كما سنوضح في الفصول القادمة.

للمزيد

نرشح الأعمال التالية لمن يريد المزيد عن المادة التي عرضنا لها في هذا الفصل:

- William McNeill’s: The Rise of the West: A History of the Human Community, (1963).
- Janet Abu-Lughod’s: Before European Hegemony, (1989).
- Conceptualizing Global History, (1993).

وهو عمل مهم عن التاريخ الكوني من تحرير

- Ralf Buultjens, Bruce Mazlish.
- Jürgen Osterhammel and Niels Petersson’s: Globalization: A short History. (2005).

وهو مُقدِّمة مُحْكَمة وثاقبة للموضوع، تتبع ظهور العولمة على مدى سبعة أو ثمانية قرون مضت، مع التركيز على المرحلتين الحديثة الباكرة والحديثة.

- Globalization in World History, (2002).

مجموعة مقالات من تحرير A. G. Hopkins، وهي محاوَلة جادَّة من جانب المُؤرِّخِين للمشاركة في جدل العولمة، كما أن: Global Transformations تأليف David Held وآخرين (١٩٩٩م) محاولة وافية لرسم خريطة لتاريخ العولمة في أشكالها المختلفة. ومن الأعمال التي تركز على التاريخ الطويل للعولمة انظر:

- The Consequences of Modernity, by: Anthony Giddens, (1990).
- Globalization: A Critical Introduction, by: Jan Aarte Sholte.

وأخيرًا هناك المجلد الذي حرره كل من:

- William R. Thompson, Barry K. Gills.

بعنوان: Globalization and Global History (2006) الذي يقدم بحثًا علميًّا مُفصَّلًا للموضوع.

الفصل الثاني

ثقافات متحركة

لكي نفهم العولمة الثقافية لا بد من أن نكون واضحين، وربما واضحين قدر الاستطاعة، بخصوص ما نعنيه بالثقافة، ولذلك سوف يستكشف هذا الفصل هذا المفهوم وما يحيط به من جدل. ليس الهدف هنا هو تقديم طرح جامع مانع عن طبيعة الثقافة، وإنما مُجرَّد اقتراح طرائق تفكير ملائمة لتناوله واستشرافه في ضوء الظروف المعاصرة، وبعد ذلك سننتقل لاختبار العلاقة بين الثقافة والعولمة متأمِّلين كيفية انتقالها في العالم، مُركِّزين بوجه خاص على فكرة التدفقات الثقافية والخروج من الإقليمية ثقافيًّا. كذلك سوف يكون تركيز الجزء الأخير من هذا الفصل على قضية تلقى اهتمامًا نقديًّا متزايدًا فيما يَتعلَّق بمجال هذا الموضوع، وهي بالتحديد عبور الحدود القومية وما يعنيه ذلك بالنسبة لتطور العلاقة بين الثقافي والمكاني في المرحلة المعاصرة.

(١) تفسير الثقافة

إذا افترضنا أن الثقافة أوسع من اعتبارها مجرَّد الفنون والمعارف الإبداعية سنكون على الفور أمام مشكلة محاولة تحديد وتعريف مفهوم مُراوغ مختلف عليه؛ لذلك من المفضل أن نتصور الثقافة بمعنًى أساسي باعتبارها «أسلوب حياة» (e.g., Williams, 1967). ولكنَّ استشرافًا عامًّا من هذا القبيل سيجد صعوبة في تجميع واحتواء التجارب والخبرات الفردية للناس المُقيمين في ثقافات بعينها، ففي داخل أي جماعة ثقافية ستكون هناك أفكار وتَوجُّهات مختلفة تُعبِّر عن الأوضاع الفردية للناس، وأساليب حياتهم، ووجهات نظرهم نتيجة عوامل متعددة؛ مثل السن والطبقة والنوع. (Eriksen, 1997). وفي بعض الأحيان ستكون هناك جماعات وقوى قادرة على ممارسة تأثير سائد على ثقافة معينة سواء من داخل هذه الثقافة أو من خارجها، أضف إلى ذلك أن مفهوم

الثقافة كأسلوب حياة يجور على أنماط الثقافة المختلفة؛ القومية والإقليمية والشعبية والمحلية والنخبوية والتجارية بالإضافة إلى الثقافات الفرعية على سبيل المثال. وهناك كذلك أبعاد مختلفة للثقافة والثقافات، وبخاصَّة المؤسَّسي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والتاريخي منها؛ والحقيقة أن الطبيعة المُتقَلِّبة والمُعقَّدة للثقافة أدَّت ببعض الكُتَّاب لعمل تصنيفات تحليلية أخرى عند التنظير للمفهوم. في هذا السياق صاغ «بيير بورديو Pierre Bourdieu» (1977, 1990a, 1993) مفهومه عن الاعتياد وهو عالَم أو نظام يَتعلَّم فيه الأفراد والجماعات مواقف وتوجُّهات ثقافية ويُطوِّرُونها بمرور الوقت، ليس على نحو مُنتظِم وإنما يمارسونها في علاقاتها بأطر ومجالات مُحدَّدة، إلا أن نظام «المواقف المكتسبة» هذا (1990b: 13) كما يصفه بورديو لا يعطى اهتمامًا كافيًا لاختراق الثقافة بواسطة تَدفُّقات وعمليات العولمة، والحقيقة أن كثيرين سوف يعتبرون مفهوم هذا النظام نفسه إشكاليًّا في ظل ظروف الانتشار والحركة المعاصرة.

إن غياب إجماع مفهومي على «الثقافة» في الوسط الأكاديمي أمر شديد الوضوح، ليس فقط لأن مجالات؛ مثل الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والدراسات الثقافية لها أساليبها الخاصة في استشراف الموضوع، وإنما بداخلها كذلك هناك اختلافات في الرأي حول الثقافة، فبينما تَتردَّد في مجال علم الاجتماع فكرة مفادها أننا نحصل على الثقافة من خلال عدد من مؤسَّسات التطبيع الاجتماعي والممارسات، توجد بين الماركسيين والوظائفيين وجهات نظر مختلفة عن الأهداف السياسية التي يخدمها ذلك، ويضيق المجال هنا عن تفصيلها، وفي حالة الأنثروبولوجيا نجد «آدم كوبر Adam Kuper» (١٩٩٩) يستخدم مصطلح «الحروب الثقافية» ليحدد مدى وطبيعة الجدال المحيط بالثقافة في داخل مجاله الدراسي. يضاف إلى ذلك أن الأساليب الباكرة لاستشراف الثقافة في مجال الأنثروبولوجيا يُوجَّه لها انتقادات كثيرة بسبب تصويرها «الآخر» على نحو غرائبي وإسهامها في تسيد الثقافات غير الغربية، وهناك — حتى — بعض علماء الأنثروبولوجيا الذين يستغنون عن مفهوم الثقافة مُعتبِرين أنه مُشوِّه لمهنتهم (Shweder, 2002: 162) إزاء هذه الانتقادات نجد علماء الأنثروبولوجيا حسَّاسِين بالنسبة لمسألة التعددية الثقافية، وهي نظرة تعود إلى عالم الأنثروبولوجيا الشهير «فرانز بواس Franz Boas» (١٨٥٨–١٩٤٢) الذي يؤكد ضرورة احترام الفروق الثقافية والاعتراف بأن كل ثقافة مرتبطة بأسلوب حياة محدَّد ومُتوافِق تاريخيًّا؛ ولكن كما هو الحال بالنسبة لمفهوم «بورديو» عن الاعتياد، يصبح من المنطقي أن نتساءل ما إذا كان ذلك التمايز الثقافي الذي يعنيه، قابلًا كذلك للتطبيق في

ظروف العولمة. وكما سنرى على امتداد الكتاب، فإن الثقافات ليست مُحصَّنة ضد عمليات العولمة، بل إنها بالأحرى تُؤثِّر في هذه القوى الخارجية وتتأثر بها. باختصار، لكي نُقِرَّ ما هو واضح، فإن عدم وجود إجماع على تعريف للثقافة بالفعل وكيفية دراساتها، يجعل تحديد علاقاتها بالعولمة أمرًا شديد الصعوبة.

وفي النهاية نجد أن هناك قصورًا في بعض المجالات المعرفية الأكاديمية عند تناوُلها للثقافة؛ ففي حالة علم الاجتماع مثلًا، فإن تأكيد الوظائفية على النظر إلى الثقافة باعتبارها القيم والمعايير المُثقِّفة لمجتمع ما في عصر العولمة، ربما يكون مُعلقًا على مفهوم للدولة–الأمة عفا عليه الزمن. والحقيقة أن «أولريخ بيك Ulrich–Beck» (٢٠٠٠) يرى أن علم الاجتماع، بشكل عام، لم يُعطِ اهتمامًا كافيًا لما هو كوني؛ والوظائفية بالطبع ليست سوى فرع واحد من الفكر داخل علم الاجتماع، كما أن «بريان إس تيرنر Bryan S. Turner» (٢٠٠٦) يفند فكرة أن علم الاجتماع مُتوقِّف عند الدولة–الأمة والمجتمع القومي، محاججًا بأن أجيالًا من علماء الاجتماع منذ «إميل دوركايم Emile Durkheim»، و«تالكوت بارسونز Talcott Parsons» قد ضمنت أساليب تناولها ومقارباتها عمليات عالمية. أما بالنسبة للأنثروبولوجيا فإنها كانت في العادة تتقصَّى «المحلِّي» في كل تجلياته، ومن ثم ربما تتجاهَل المؤثرات الكونية والعابرة للحدود القومية في الثقافة وإمكانية القيم والمُمارَسات العالمية (Wilson, 1997). وذلك على الرغم من أن هناك علماء أنثروبولوجيا معاصرين الآن مثل «أولف هانرز Ulf Hanners» (1992a, 1996, 2003) مشغولون بالخارجي، وفي حالته هذه أدى به ذلك أن يُصوِّر بدقة التنوع الثقافي والتَّعقُّد وامتزاج اللغات والابتكارات باعتبارها تَوجُّهات مستمرة. على نحو أوسع، إذا كانت عمليات التعولم تُولِّد قدرًا أكبر من المغايرة أو اللاتجانس داخل الثقافات كما يَدِّعي مُنظِّرو الهجنة، فإن ذلك يضع كل المجالات المعرفية أمام تحديات تحليلية واضحة. على سبيل المثال هناك دائمًا اعتقاد بأن الثقافة تحتاج إلى «آخر» ما، لكي تعرف نفسها، ولكن ذلك يصبح أكثر إشكالية في ظروف الهجنة.[١] مثل هذه الظروف يمكن أن تزعزع المفاهيم التي نستخدمها، وهذا واضح في الأسلوب الذي يتم به التهوين من شأن فكرة «الغرب»، وضمننا العالم

[١] على الرغم من ذلك يعتقد بعض علماء الأنثروبولوجيا أن بالإمكان المبالَغة في توكيد الغيرية، مشيرين إلى أن معظم الناس الذين يعملون في أطر ثقافية مختلفة يتكيفون بسهولة نسبية مع محيطهم الجديد (انظر: Baumann, 1996a; Keesing, 1994). ببساطة شديدة، سوف يهاجر عدد أقل من الناس إذا

«غير الغربي»، أمام الأنماط المعاصرة من الهجرة العالمية وتبادُل الشعوب بما يؤكد أن المنطقتين تصبحان أقل تمايزًا من الناحية الثقافية.

(٢) الثقافة باعتبارها عملية

بعد تحديد بعض الصعاب التي تواجهنا عند تحليل «الثقافة» سنوضح هنا أسلوب الاستشراف الذي سوف نستخدمه لذلك، وكما هو الأمر بالنسبة للعولمة سيكون التأكيد على طبيعة الثقافة أو شكلها متعدد الأوجه. وبدلًا من الانشغال أكثر من اللازم بمحاولة تقديم تعريف مُحدَّد للثقافة لن يحظى بقبول عام لأسباب كثيرة سبق ذِكرُها، فسوف نتناولها هنا في علاقاتها بعدد من الموضوعات، وهي تحديدًا الانتقال وشبكات المعنى والتعددية؛ وبذلك سنفيد من عدد من المجالات المعرفية وبخاصة الأنثروبولوجيا الثقافية، والاجتماعية، والدراسات الثقافية، أما أسباب النظر في الثقافة على هذا النحو فسوف نوضحها الآن.

بداية، لا بد من ملاحظة أن الثقافة كانت دائمًا مفهومًا ديناميكيًّا ومتلونًا؛ أي إن معناها يَتغيَّر مع الزمن كما أنها تتخذ عدة أشكال (انظر: Williams, 1976). وفي زماننا أصبح يُنظَر إليها — على نحو متزايد — باعتبارها عملية مستمرة أكثر منها كيان جامد، وكفعل أكثر منها اسم وبخاصة داخل الأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية (Eriksen, 1997; Street, 1993; Wilson, 1997)، ومثلما يجادل عالِم الأنثروبولوجيا «روى فاجنر Roy Wagner» (١٩٨٦) فإن الثقافات دائمة التغير ويُعاد تَخلُّقها كجزء من عملية مستمرة؛ وعلى نحو خاص فإن الثقافات تغذيها ضغوط ومؤثرات داخلية عدة، ممَّا يؤكد أنها ليست جامدة أو ثابتة. كذلك فإنها تتشكل بفعل قوى خارجية؛ وبالتالي فهي ليست كيانات متجانسة أو مُتفرِّدة أو مُحدَّدة، بل إنها بالأحرى تقوم بعملية مُراكَمة وتأخذ عن تقاليد أخرى. أشكال الهجرة العالمية مثلًا، وبالتحديد الهجرة إلى المملكة المتحدة منذ خمسينيات القرن العشرين أدت إلى أن تصبح بريطانيا مجتمعًا مُتعدِّد الثقافات، وأدَّى

كانت آفاق وتوقُّعات الانتقال إلى مجتمع آخر تبدو صادمة من الناحية الثقافية. يضاف إلى ذلك أن التأكيد الزائد على «الآخر» يمكن أن يفاقم الاختلافات والصراع الثقافي ويطمس ما هو مشترك بيننا، وخاصة كون البشر لهم حاجات أساسية تتقاطع عبر الثقافات (انظر: Doyal and Gough, 1991).

ذلك بدوره إلى التأثير في ثقافتها القومية (كما سنرى في الفصل الخامس)، وفي الوقت نفسه كانت هناك ضغوط داخلية تعمل على هذه الثقافة، مثل الوضع المتغير للمرأة وتحسين مستويات التعليم والإصلاحات التي تخفف من المركزية. الثقافات إذن مُتحرِّكة على نحو مستمر، وكما سوف يتضح على مسار الكتاب فإن عمليات العولمة المعاصرة تزيد من هذا التوجه وبذلك يتسع الوعي بقابلية الثقافة للتشكل والتغير.

«جيمس كليفورد James Clifford» (١٩٩٢–١٩٩٧) هو الكاتب الأكثر ارتباطًا بعقد الصلة بين الثقافة والحركة، وهو مقتنع تمامًا بأنه لم يَعد بالإمكان فهمها في علاقاتها بالموقع أو المكان، وإنما ينبغي النظر إليها كشيء في حالة حركة وانتقال باستمرار.

المسافرون والسائحون والمهاجرون يتنقلون فيزيقيًّا حول العالم حاملين معهم ثقافاتهم، متداخلين مع ثقافات وشعوب أخرى، ينجبون ويتفاوضون ويعرفون أنفسهم، كما يساعدون في تأكيد أن الثقافات تتحول باستمرار إلى أشكال ثقافية جديدة، بالطبع ليس بإمكان كل فرد أن يسافر، لكننا حتى إذا اخترنا البقاء بالوطن فنحن نلتقي بمسافرين غُرباء قادمين من بلاد بعيدة. كليفورد يرى أننا لا بد من أن ننظر إلى الأماكن باعتبارها مواقع لقاء، مواقع إقامة وسفر، بالإضافة إلى أن مفهوم الثقافة باعتبارها سفرًا، ينطبق ليس فقط على الناس وإنما كذلك على تَدفُّقات الصور والأفكار والأصوات والرموز وكل الأشياء التي تجوب الكرة الأرضية، عابرة الحدود القومية جيئة وذهابًا في إطار هذه العملية. من هنا يصبح السفر بالنسبة للفرد اشتباكًا لافتًا وجديدًا مع المألوف وغير المألوف، وفي الواقع فإنه يُؤدِّي إلى ضبابية صورة الوطن والخارج (Rojek and Urry, 1997). الثقافات إذن ليست ساكنة أو ثابتة، إنها تتحرك وتتكيَّف وتَتغيَّر، ولهذا السبب فإن فكرة «الثقافات في حالة حركة» قد تَطوَّرتْ لتصبح طريقة مُفيدة للتفكير في هذا الشأن (انظر: Lury, 1997).

كل ما سبق ذِكْرُه ينطوي على مُتضمنات تتعلق بالهُوِيَّة وتَكوُّنها، فما دامت الثقافات في حالة تَغيُّر وحركة مستمرة، من الطبيعي ألا تكون هناك هُوِيَّات ثابتة أو مستقرة، على أنه ينبغي ألا نُبالِغ في أهمية مدى التَّغيُّر وسرعته في لحظة ما؛ لأن الثقافات إذا كانت غير ثابتة وفي حال تَغيُّر دائم، فسوف يكون من الصعب على الناس أن تتماهى معها أو تسكنها. من هنا لا بد من أن تكون هناك لحظات استقرار، فترات من الزمن تتماهى فيها شبكات أو مجموعات من البشر مع أشياء من قبيل الأفكار والقيم والرموز، وترتبط بمظاهر ثقافية؛ مثل الآثار الفنية والنصوص، وتكون قادرة على إضفاء الطابع المحلي

عليها. بمعنى آخر، فإنه حتى في عالَم دائم الحركة، ما زال يعاد إنتاج الثقافات داخل عدد وافر من النظريات الاجتماعية بأُطر تفسيرية، ونظم قيمة، ومصادر للهوية. اعترافنا بوجود «شبكات المعاني» هذه بعبارة «كليفورد جيرتس Clifford Geerts» (١٩٧٣) هو في الوقت نفسه اعتراف بحقيقة أن أغلبية الناس يقيمون في أماكن مولدهم وبالتالي فهم مُعرَّضون لعملياتها التطبيعية، وسوف يواصل، حتى، الكثيرون منهم العمل أو أحدهما في تلك الأماكن المحلية نفسها لفترات طويلة من حياتهم ويُطوِّرون ارتباطهم بها وبثقافاتها[٢] فَهْم الثقافة على هذا النحو يجعلنا أكثر قدرة على التعبير عن التنوع والتعددية داخل الثقافات، حيث إن الشبكات والمجموعات العديدة التي تُكوِّنها ستكون في الغالب تجربة خاصة أكثر منها تجربة عامة، تعكس تمايزات إقليمية ومحلية. هناك على سبيل المثال عدد كبير من المجموعات التي تَكوَّنت وتثري الثقافة البريطانية، تدرجًا من مجموعات مرتبطة بالملكية والمؤسَّسة، إلى مجتمعات المهاجرين، كل منها حسب فهمه للثقافة البريطانية والقدرة على تشكيلها بطرق مختلفة إلى حدٍّ بعيد. الثقافات بالتالي مُتعدِّدة المراكز، مُتراكِمة الطبقات، وهي تتغير مع الزمن كما هو واضح في حالة الإسلام الذي يضم بداخله عددًا من التقاليد الدينية المختلفة التي برزت على مر القرون. مثل هذا التبايُن الداخلي يتزايد بالنسبة لكل الثقافات، بتشابكها وتَعالُقها مع الثقافات الأخرى، وعلى الرغم من ذلك لا بد من أن تكون هناك عمليات تَكوُّن ثقافي واستيعاب داخلي وإلا كنا نعيش كلنا حياة لا ثقافية، ويصبح من الصعب أن نُفسِّر وجود صراعات ثقافية. كما أنها ليست حالة أن البنية الثقافية تعود إلى مرحلة أسبق مع استمرار ظهور ثقافات جديدة (مثل: الراب والهب هوب كأمثلة من الموسيقى الشعبية)، وهو ما يحدث جزئيًّا بسبب الحراك.

هكذا فإن النظر للثقافات كما تُعبِّر عنها شبكات المعاني المختلفة، وليس باعتبارها كيانات متمايزة مُغلَقة أو مُتماسِكة، هو اعتراف ضمني بالعلاقات المختلفة للناس بثقافات مُعيَّنة، ببساطة شديدة، سيكون هناك داخل أي ثقافة اختلافات وتنوعات في

---

[٢] في منتصف تسعينيات القرن الماضي كان رئيس المنظمة العالمية للهجرة يقرر عدد المهاجرين في العالم بنحو ١٢٠ مليون نسمة، وهو ما يقل عن ٢٪ من سكان العالم (Castles and Miller, 1998: 4). وفي سنة ٢٠٠٠م كان هناك حوالي ١٣٠ مليونًا من البشر يعيشون خارج الدول التي وُلِدوا فيها (Suarez-Orozco, 2000).

درجة الالتزام بها، إلى جانب تَصوُّرات مختلفة عنها وعمَّا تعنيه. يضاف إلى ذلك أن المجموعات والشبكات ديناميكية ودائمة الحركة — تتشكل وتتطور وتتشظَّى من وقت لآخر ولكنها كذلك تعيد تشكلها — وهو ما يعطينا بدوره رؤية أبعد ويَصِف لنا الطبيعة غير المحدَّدة والمتغيرة للثقافات. كما أن هذا الأسلوب في التناول أو الاستشراف يُنكِر احتمال تَكَوُّن أو اختراع العوامل المُكوِّنة للثقافة؛ مثل العادات والتقاليد والممارَسات، ولذلك فإن علاقات القوى المكونة عادة ما تكون متورطة في تشكيل الثقافات. بالإضافة إلى أن استخدام فكرة الشبكات بالنسبة للثقافة يفسر لنا الطريقة التي تمتد بها عبر المسافات، وبذلك فإنها تتراكم وتندمج بشبكات ثقافية أخرى، بما يؤكد أن الثقافات تختلط دائمًا وتمتزج باختراقات مختلفة وأشكال ثقافية أخرى تظهر كجزء من عملية مستمرة، وهذا يساعد في إبراز المشتركات بين الثقافات المختلفة، بل في تفسير التعقدات والتباينات الموجودة بداخلها. الحقيقة أن الاعتراف بمثل هذا التمازج يلتقي إلى حدٍّ ما مع طرح «ليلى أبو لغد» (١٩٩١م) بأن مفهوم الثقافة ينكر وجود «الوسطي» أو «الهجين». الثقافات إذن متقاطعة «ثقافيًّا» بما يعني ضمنًا أنها تنطوي على حركة وتَغيُّر أكثر من الركود والثبات، وهو ما يصفه «ولفجانج ويلش Wolfgang Welsh» (١٩٩٩) بالمثاقفة العابرة للحدود، بمعنى أن الثقافة يتزايد وجودها عبر غيرها من الثقافات، بيد أن التمايز الثقافي يظل موجودًا، جزئيًّا بسبب التواريخ الخاصة للثقافات المختلفة، وكذلك بسبب النتائج المتعددة التي ستنجم عن الاختراقات المتبادلة بين الثقافات نتيجة دخول الأفراد والجماعات هذه المواجهات بمواقف وميول ووجهات نظر ثقافية مختلفة. وأخيرًا فإن فهمنا للثقافة باعتبارها ممتدة عبر المسافات وفى ثقافات أخرى، ينبغي أن يُشجِّعنَا على ملاحظة كيف أن الثقافات تتغير عندما تنتقل، وبالتحديد كيف يتم تبنيها وتكييفها وربما مقاومتها في أماكن مختلفة[٣] وهكذا بِتَبنِّينَا هذا الأسلوب في الاستشراف، نعطي اهتمامًا أكبر لوجود تنويعات كثيرة داخل الثقافات.

عند التفكير بأمر الثقافة، نحن كذلك في حاجة إلى أن نضع في اعتبارنا أن الناس بالفعل يُقيمون في ثقافات مُتعدِّدة سوف تُؤدِّي بدورها إلى تشكيل شعورهم بالهوية، من

[٣] كمثال على هذا النموذج من التحليل، انظر مقال «كلوديا دي ليما كوستا Claudia de Lima Costa» بعنوان: Between North and South: Travelling Feminisms and Homeless Women (1999) الذي تعرض فيه لأساليب التكيُّف مع انتقال النظرية النسوية بين الولايات المتحدة والبرازيل.

هنا يكون من المرجح أن تُشكِّل سلوكنَا في أي لحظة مؤثرات ثقافية مختلفة حتى إن كُنَّا غير مدركين لذلك. هذه النقطة الأخيرة تلمح إلى جانب آخر من الثقافة، هو بالتحديد أن هناك صفة دقيقة لها، وأنَّنا غالبًا نصبح واعين بثقافتنا عندما نواجه «آخرية» أو اختلافًا. كذلك فإننا لا نكون سلبيين أو غير مُلمِّين عندما يتعلق الأمر بالثقافة، التي هي ببساطة منتَجات عمليات تَطبيعنَا الاجتماعي وما يحيط بنا، فنحن بالأحرى نَظلُّ محتفظين بقدرتنا على انتقاد ثقافتنا الخاصة، وإبعاد أنفسنا عن ثقافات أخرى، ونصبح أكثر التزامًا بثقافات عن غيرها، ونمارس ونجرب ثقافات جديدة أو جوانب منها على الأقل. وهكذا فإننا بوصفنا بشرًا سوف نحمل ثقافاتنا معنا ولكننا أيضًا سنمر عبر تدفقات وثقافات مختلفة في مسيرة حياتنا اليومية ونستوعب مؤثرات جديدة، على الرغم من أننا قد لا نكون مدركين لذلك دائمًا. نحن إذن لسنا مجرد حملة ثقافة، نحن جامِعو ثقافة أيضًا، وفي هذا السياق يقول «تيم إنجولد Tim Ingold» إننا «ربما نكون أكثر واقعية إذا قلنا إن الناس يعيشون ثقافيًّا أكثر مما هم يعيشون في ثقافات.» (١٩٩٤م، ٣٣٠) رغم أننا ينبغي ألا ننسى، مرة أخرى، أننا نتناول الثقافة في إطار صعود أشكال الأصولية الثقافية.

بإيجاز، من الملائم أن نفكر بالثقافات باعتبارها تنطوي على تنوُّع داخلي وأنها مُتعدِّدة، وعُرضة لتطور مستمر، بينما نعترف بأنها قادرة على إعطاء معنًى للأعضاء بتضامنهم حول موضوعات وأفكار وهُويَّات مُشترَكة، إلى جانب قِيم وممارَسات مشترَكة أيضًا. وبعد إيجاد طرائق التفكير بشأن الثقافة، سوف نعود في بقية هذا الفصل للنظر في كيفية إفادة واستفادة الثقافات من العمليات المتعددة للعولمة المعاصرة.

(٣) تفسير التدفقات الثقافية

هناك شبه إجماع بين كُتَّاب العولمة الثقافية على أن العمليات والتكنولوجيات المعاصرة يَنتُج عنها حِرَاك ومرونة في الثقافة، وهو ما يعني أنه من المرجَّح أننا نجمع مؤثِّرات ثقافية أكثر مما كان عليه الأمر في الماضي، حيث إن الميديا والمعلومات وتدفُّقات البشر على نحو خاص، كلها تؤكد أن ليس علينا بالضرورة أن ننتقل أو نتحرك بعيدًا لكي نمر بكثير من التجارب والخبرات الثقافية. النتيجة بالنسبة لنا بوصفنا أفرادًا أننا نصبح متورطين في علاقة انعكاسية أكثر تلقائية وخصوصية مع هذه الثقافات (انظر الفصل السابع)، وبعبارة أكثر بساطة: نحن ندخل في علاقة أكثر تفاوضية وانتقادية مع الثقافة.

مثل هذه الانعكاسية أو التلقائية تُعبِّر عن تَوجُّه حديث، كما أنها أحد الأسباب التي تجعل «أنتوني جيدنز» يعتبر العولمة ظاهرة حديثة، على أن اهتمامنا الآن سينصرف إلى «أرجون أبادوراي Arjun Appadurai» وهو كاتِب يضع تأكيدًا كبيرًا على حركة الثقافة عندما يعقد صلة بين العولمة والحداثة.

(٣-١) أرجون أبادوراي: التدفقات و«المشاهد» والاقتصاد الثقافي الكوني الجديد

في أعمال مثل: «الحداثة طليقة: الأبعاد الثقافية للعولمة» (١٩٩٦م)[٤*] يستخدم أرجون أبادوراي استعارات الحركة لوصف الطبيعة غير المتجانسة للثقافة وكيف تتنقل في العالم في المرحلة المعاصرة، ويعرف على نحو أكثر تحديدًا خمسة أبعاد للتدفقات الثقافية في هيئة مَشاهد هي:

- المشاهد العرقية.
- المشاهد التقنية.
- المشاهد المالية.
- المشاهد الفكرية.
- المشاهد الإعلامية.

وهذه المشاهد كلها تقدم فضاءات أو فرصًا لبناء عوالم جديدة مُتخيَّلة، وهي «بِنًى عميقة المنظور مُقيَّدة إلى حد كبير بالأوضاع التاريخية واللغوية والسياسية لمختلف اللاعبين» بدءًا من الدول الأممية إلى دول الجوار (Appadurai, 1990: 296). المَشاهد العرقية تخص ديموغرافيًّا العالَم وتتكوَّن من كل حركة الناس (السفر – الهجرة – السياحة – التنقل – النفي) والمجتمعات المستقرة وخاصة السابقة، بفرض أن الناس أصبحوا أكثر حركة عن ذي قبل. عطفًا على ذلك فإنه نتيجة للإعلام الإلكتروني والسفر الحديث لم تَعُد مجتمعاتنا المتخيَّلة مقصورة على الدولة الأمة، وإنما أصبحت — على نحو متزايد — تتقاطع مع حدود قومية؛ والمَشاهد التقنية تصف توزيع التكنولوجيات العالمية، ومعظمها غير منتظم، التي تسهل انتشار التدفقات العالمية وتؤمن الاتصال اللحظي، وبالتالي تُولِّد علاقات بين المال والسياسة والعمل يتزايد تعقدها (١٩٩٠م، ٨–٢٩٧)،

[٤*] Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization (1996).

وكما هو مُتوقَّع فإن المشاهد المالية هي: التدفق السريع على نحو غير مسبوق، لرأس المال والعملة والاستثمار، الذي يرى «أبادوراي» أنه أصبح منفصلًا عن أرضه أو مُنتزَعًا منها؛ والعلاقة عنده بين المَشاهد الثلاثة لا يمكن التنبؤ بها، كما أنها مُتَمَفْصِلة، كل منها خاضع لقيوده ودوافعه ولكن الأهم أن كُلًّا منها يعمل باعتباره قيدًا ومقياسًا لحركة المشهد الآخر في ذات الوقت (١٩٩٠م، ٢٩٨) أما المشاهد الفكرية فتشير إلى تدفق الأفكار، والأيديولوجيات، والأيديولوجيات المضادة والصور الذهنية؛ مثل الحرية والديمقراطية، التي عادة ما يتم تعديلها حسب السياق؛ وتُشِير المَشاهد الإعلامية إلى بِنَى الإعلام الجماهيري المكوَّنَة من العتاد الميكانيكي والإلكتروني. كِلَا المشهدَين فكري، وفي حالة المَشاهد الإعلامية فإن المُشاهِدين يستخدمون هذه الهياكل أو الصور الذهنية الإعلامية لبناء سرديات ثقافية عن «الآخر».

بالنسبة لأبادوراي فإن كل هذه التدفقات الثقافية المترابطة تشكل الإطار الرئيسي لذلك النظام المعقد المتراكم المتمفصل في الوقت نفسه، أو ما يُعرَف بالاقتصاد الثقافي العالمي الجديد، ما يعنيه بذلك هو أن هذه التدفقات من البشر والأشياء والصور والخطابات تَتْبَع باستمرار مسارات غير متماثلة في الشكل «ذات سرعات ومَحاور ونقاط بداية ونهاية وعلاقات متنوعة بالبنَى المؤسَّسية في المناطق والدول والمجتمعات المختلفة» (ibid). فعلى سبيل المثال عندما تكون هناك منطقة مشبعة بتدفقات إعلامية، تُقدِّم صور وأساليب حياة بديلة، فإن ذلك يمكن أن يثير الخيال ويخلق توتُّرات وضغوطًا داخلية من أجل التغيير. باختصار، من خلال تلك «الفواصل» بينها، تُثري هذه المشاهد الثقافية وتؤثر فيها وتهيئ الظروف لحدوث التدفقات الثقافية.

(٣-٢) هل بالإمكان رسم خريطة للتدفقات الثقافية؟

إذا قبلنا مُؤقَّتًا — دون تمحيص — فكرة أن التدفقات وسيلة مفيدة للتفكير بالثقافة في علاقاتها بالعولمة، نكون ما زلنا أمام المهمة الصعبة، وهي رسم خريطة لهذه التدفقات، سواء أكان ذلك في صورة بَشر أو سلع أو صور ذهنية أو أفكار، بالإضافة إلى ذلك السيل من الصلات والعلاقات، وبالتالي ردود الفعل إزاء ذلك كله[٥] هل يمكن حقيقةً قياسُ

---

[٥] هناك كُتَّاب يتشككون ما إذا كانت فكرة التدفقات الثقافية وما يصاحبها من حوار هي الطريقة الملائمة لتَصوُّر العولمة (انظر: Tsing, 2002).

كمية الحركة الثقافية وتقييمها بطريقة ذات معنًى؟ وكيف يمكن لنا أن نحدد ذلك العدد الكبير من التدخلات الثقافية بأنماطها المختلفة، في دولة أو منطقة بعينها؟ عدد الإعلانات المعلقة والتليفزيونية التي تبيع سلعًا من دول أخرى، كمية الموسيقى المتدفقة من الإذاعات، مدى انتشار اللغات الأجنبية في بلد ما، تلك كلها أمثلة لثقافات تخترقها أو تتخللها مؤثرات ثقافية أخرى، الأمر، باختصار، يتطلب تحديد مجموعة كبيرة من الأشياء والعلامات والأصوات والصور، إلى جانب شعوب تتحرك عبر مساحات ومناطق وفضاءات عبر القارات. على الرغم من هذه التحديات، يعتقد «ديفيد هيلد» وآخرون (David Held et al., 1999) أنه بظهور وسائل الاتصال التي يستتبعها علامات منفصلة تنتشر في التو واللحظة في أرجاء الكرة الأرضية، وتستغل الطبيعة الفنية الواقعية للنقل الثقافي، يصبح بالإمكان استشفاف وتتبع التدفقات الثقافية، وعلى حد تعبيرهم: «نستطيع أن نرسم خريطة لعولمة الثقافة، بمعنى تعيين الاتساع الجغرافي لهذه التحركات ومدى قوتها وحجمها بالنسبة للقومي أو المحلي، كذلك فإن العولمة الثقافية يمكن تحديدها عن طريق سرعة انتقال الصور والأفكار من مكان لآخر» (Held et al., 1999: 329).

بينما رسم خريطة ثقافية أمر ممكن، إلا أن التركيز على التدفقات الثقافية لا يدلنا على كيفية فهمها وممارستها بواسطة المتلقين لها، ولا على دوافع منتجيها. علينا أن نحاول معرفة مثلًا، لماذا تَلقى بعض التدفقات الثقافية دون غيرها أشكالًا من المقاومة. باختصار، لن يكشف قياس أو رصد حجم مثل هذه التحركات وسرعتها وموقعها سوى القليل عن طبيعة التفاعل الثقافي[٦] هناك كذلك الصعوبة المقيمة وهي محاولة تحديد ما يحدث عندما تؤدي التدفقات الثقافية إلى أن تواجه الثقافات المختلفة بعضها؛ ومن وجهة نظر مُراقب خارجي، سيكون من الصعب عادة أن نُفسِّر بدقة طبيعة عملية التفاعل، أو أن نحدد المعنى الذي تربطه الأطراف المعنية بهذا التبادل الثقافي، عطفًا على ذلك، فإن المجموعات والأفراد المختلفين سوف يفهمون ويُمارسون ثقافات أخرى بطُرق مُتعدِّدة

[٦] يسلم «ديفيد هيلد David Held» والمشاركون معه من الكُتَّاب بأن التركيز على التدفقات الثقافية لا يقدم لنا شيئًا عن «تجربة المسهمين عند كِلا طرفي التدفقات» (١٩٩٩م، ٣٢٩)، وفي السياق نفسه يرى بعض الكُتَّاب أننا لكي نفهم العولمة لا بد من إعطاء اهتمام أكبر لكيفية ممارَسة وملاحظة تدفقاتها وعملياتها بطرق مختلفة وهو ما يتضمن فحص الأيديولوجيات المصاحبة (May and Marsh, 2001; Hopper, 2006).

أكثر من ذلك، حيث إن التدفقات الثقافية يمكن أن تكون ذات طبيعة سطحية وانتقالية إلى جانب كونها غير منتظمة، إن تأثيرها في المُتلقِّين أحيانًا لن يكون ذا قيمة. سيكون المطلوب منا بالتالي الاتصال المُنتظِم أو التَّعرُّض المستمر لمثل هذه التَّدفُّقات الثقافية لكي تكون ذات تأثير دائم فينا. باختصار: طبيعة ومدى التدفقات الثقافية، إلى جانب قُوَّتها واتساعها وسرعة حركتها، كلها عوامل مُهمَّة تُقرِّر قوة تأثيرها.

علينا بالمثل أن نضع في اعتبارنا ما إذا كانت هناك قُوى أو مُؤثِّرات بعينها لها الغلبة في تحديد التدفقات والعمليات الثقافية الكونية. هل تنبع التدفقات الثقافية أساسًا من مصدر أو مصادر بعينها، وهل تنتقل أساسًا في اتجاهات بعينها؟ (انظر الفصل الرابع). من المهم جدًّا أن نعرف أن التدفقات الثقافية لا تنتقل في «فراغ قوة»، وإنما هي تعمل، بالأحرى، في عالَم تُوجَد به تفاوتات بنيوية، وأننا في حاجة إلى تَفحُّص كيف يُؤثِّر ذلك في طبيعتها وشكلها. لقد أكدت «دورين ماسي Doreen Massey (١٩٩٤، ٢٠٠٥) على نحو خاص، الحاجة للتعرف إلى «هندسة القوة Power Geometry» القائمة في العلاقات الاجتماعية الموجودة في غير أماكنها الطبيعية، نتيجة للفوارق في القوة، فإن الجماعات الاجتماعية والأفراد يعملون أو يوضعون، بطرق محددة، في علاقتهم بالتدفقات أو الصلات الكونية. البعض يبدأ و/أو يكون جزءًا من هذه التدفقات، بينما يكون هناك آخرون مستقبلون لها في الطرف الآخر. عند «دورين ماسي» ينطبق ذلك حتى على الأماكن. تِشاد مثال على الأخير، ولندن تقدم دليلًا على السابق[٧] ذلك كله يجعل «أيهوا أونج Aihwa Ong» (١٩٩٩) يُجادِل أننا لكي نفهم العولمة الثقافية وننتقل إلى ما هو أبعد من الخُلاصات العامة، لا بد من أن تضم تحليلاتنا الاقتصاد السياسي إلى جانب «الإثنوجرافيا القائمة» بحسب تعبيرها. إضافة إلى ذلك يؤكد الكُتَّاب الماركسيون أن ما يدور في العالم على شكل أشياء وسلع وصور وبشر، إنما هو نتيجة للرأسمالية، التي تظل في نظرهم القوة الدافعة وراء التدفقات الثقافية.

كثير من الكُتَّاب يرون أن التدفقات الثقافية تنتقل كذلك من المحلي إلى الكوني، ولهذا السبب لا يمكن النظر إلى العولمة باعتبارها عملية ذات اتجاه واحد أو حركة من

---

[٧] على الرغم من ذلك، يجادل «مايكل كيرني Michael Kearney» في كتابه Reconcepualising the Peasantry: Anthropology in Global Perspective (1996). بأنه في عالم يموج بالتدفقات الكونية، فإن فكرة التمايزات والأنماط المكانية والثقافية وأنماط السيادة من الصعب أن تدوم.

الكوني إلى المحلي فحسب (الفصل الرابع). وفي هذا السياق يكتب «أنتوني جيدنز» عن «جدل المحلي – الكوني» قائلًا إن: «عادات وأساليب الحياة المحلية أصبحت مقبولة عالميا» (١٩٩٤م، ٥)، ويضيف: «قراري بأن أشترى شيئًا من الثياب، له متضمنات تخص النُّظم البيئية للأرض وليس تقسيم العمل الدولي فحسب» (ibid). إلا أن الأمر يظل أكثر تعقيدًا من ذلك، حيث يمكن أن تُؤثِّر الطرز والأذواق العالمية في قراراتنا بالنسبة للملبس وغير ذلك من المنتجات التي نقوم بشرائها، يضاف إلى ذلك أن مثل تلك القرارات لا يبقى محدودًا أو مُقيَّدًا بالمجال الثقافي. المؤثرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والبيئية كذلك سوف تُثري سلوكنا وسيكون لها أبعاد كونية ومحلية، ولنتناول، على سبيل المثال، أحد هذه المؤثرات وليكن المُؤثِّرات البيئية: عندما نقرر شراء مُنتَج محلي، فلأسباب واضحة سيكون هذا القرار قائمًا على اعتبارات محلية/عالمية وله كذلك عواقب محلية عالمية، وسوف يبدو أن المحلي والعالمي يَعملان على نحو متبادَل رغم أن ما يحدث تحت ظروف العولمة المعاصرة من المرجح أن يكون أكثر تعقيدًا من مُجرَّد كونه ازدواجية بين العالمي والمحلي، كما سيتضح في الخاتمة.

التركيز على التدفقات الثقافية ومرونة العولمة بشكل عام يمثل تحدِّيًا لعدد كبير من المجالات المعرفية وبخاصة علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. في حالة علم الاجتماع حاول «جون أوراي John Urry» (٢٠٠٠) أن يرد على هذه التطورات بانتهاج «علم اجتماع الحركة» مُوقنًا أن أساليب التناول الاجتماعي والمفاهيم القائمة تُصارِع لكي تحتوي التغيرات التي تَحدُث في عصرنا هذا الأكثر عولمة[8] وفى حالة الأنثروبولوجيا قد كان على علماء هذا المبحث، كما ألمحنا من قبل، مراجعة فكرة أن الثقافات كيانات متجانسة ومحدَّدة ومقيدة، حيث يصبح من الصعب الإبقاء على ذلك عندما تكون هذه الثقافات — على نحو متزايد — من قبل تدفقات وقوى خارجية (انظر: Eriksen, 1995; Wilson, 1997).

وقد أبرز ذلك، على نحو خاص، عيوب أسلوب التناول الميداني التقليدي داخل الأنثروبولوجيا، رغم أننا قد رأينا في تأكيد جيمس كليفورد أهمية السَّفَر والانتقال بالنسبة للثقافة، وكيف كانت هناك استثناءات في هذا الأسلوب داخل هذا المجال، ممَّا أدَّى بعلماء

[8] تأكيد «أوري Urry» على التحركية، إلى جانب تأكيده في إطار أدبيات العولمة على الاستعارات؛ مثل المشاهد والشبكات والتدفقات كان عرضة للنقد لإهماله البيانات والبحث الإمبيريقي (e.g., Favell, 2001).

الأنثروبولوجيا أن يولوا اهتمامًا أكبر للظواهر الاجتماعية والثقافية وتأثيرها في المكان، مثل هذا الأسلوب في التناول أو الاستشراف يُمكِّن علماء الأنثروبولوجيا من تَعيين حدود العولمة والجوانب المحلية التي لم تخترقها بعمق التدفقات والعمليات المُعولَمة بعد، وبالتالي فإنها تسهم في تأكيد ما هو عابر للحدود القومية. وأخيرًا، واستكمالًا لأحد موضوعات هذا العمل، لا بد من ملاحَظة أن استشراف أو مُحاوَلة تناوُل هذا الموضوع، هو إلى حد كبير، نتيجة قيود وتقاليد نظامية مع دراسات ثقافية تُؤكِّد حركية ومرونة من جانب العولمة ومجالات؛ مثل العلوم السياسية، والدراسات القانونية، التي تركز على مؤسَّسات وأُطر وكيفية هيكلة قوة الدولة للثقافة (Holton, 2005). وأخيرًا بينما تُزوِّدُنا استعارات مثل التدفقات والمشاهد بكلمات وصور لوصف الأسلوب الذي تتحرك به الثقافة، فإنها ليست تصنيفات تحليلية، وهناك دائمًا مخاطَرة بأن يجعل استخدامها تَقصِّينا ومناقشتنا للعولمة الثقافية عامًّا ومجرَّدًا.

(٤) الانخلاع الثقافي عن الإقليم

(٤-١) ما الانخلاع الثقافي؟

يُمثِّل الانخلاع الثقافي عن الإقليم بمعناه الواسع تحولًا في العلاقة بين الثقافة ومكانها، يتطلب أن نعيد النظر في تَصوُّرنا للثقافة. التوجُّهات والنزعات العولمية المعاصرة تعتبر ممزقة للصلة بين الثقافة وإقليمها كما تؤكد أن خبراتنا الثقافية وهوياتنا وممارستنا تصبح منفصلة عن الأماكن التي نسكنها، وهو ما يمكن أن نراه في أسلوب تطور الثقافات والمجتمعات الثقافية في المواقع والأماكن الجديدة التعددية. والحقيقة أن الانخلاع الثقافي عن الإقليم أو الأرض مُرتَبط على نحو خاصٍّ بمجتمَعات الهجرة والشَّتات التي سوف يستخدم الكثير منها إستراتيجيات عديدة ويُكيِّف ثقافته مع الظروف الجديدة بما في ذلك استخدام بعض التطورات التي تُسهِم في العولمة؛ مثل التقدم في تكنولوجيا الاتصال والانتقال، في هذا السياق فإن تكنولوجيا الاتصال الكوني تُمكِّن الجماعات المتفرقة والمهاجرة من أن تظل على اتصال مُنتظم مع بعضها، ومع أُسَرِهم وأوطانهم. في الوقت نفسه فإن وسائل الإعلام الحديثة تُخبِرُهم بما يحدث في أوطانهم وتنقل إليهم أخبار أقرانهم في مناطق أخرى من العالم، بالإضافة إلى ذلك فإن الطيران الحديث يعني أن مَن استقروا يمكنهم القيام برحلات عائدين إلى بلادهم الأصلية خلال ساعات في كثير من الأحيان،

بعض المهاجرين الكوريين إلى الولايات المتحدة — وهم كثر — يمكنهم زيارة بلادهم بشكل منتظم وهم بالفعل يعيشون حياة مزدوجة بكونهم يعيشون ثقافتين (Douglass, 1994). وهكذا، بوجود مجتمعات ثقافية تظهر في أماكن مختلفة من العالم، وغالبًا في أماكن مختلفة داخل دولة واحدة، تصبح الثقافة «متعددة المحلية» وبالتالي منخلعة من إقليمها. هذا الانخلاع أو الابتعاد الثقافي عن المكان الأصلي عند «نيكوس باباسترجيادس Nikos Papastergiadis» يُصوِّر «الأساليب التي يَشعر بها الناس أنهم ينتمون إلى مجتمعات مختلفة، رغم حقيقة كونهم لا يشتركون في إقليم مع كل الأعضاء الآخرين» (٢٠٠٠م، ١١٥) والمجتمعات الإلكترونية أو الشبكات العالمية هي التَّجلِّي الواضح جدًّا لهذا التطور؛ إذ إنها تعكس التشاركية الثقافية رغم غياب أي قاعدة إقليمية؛ ومن ثَمَّ فإن الابتعاد عن الإقليم أو الانخلاع منه لا يضعف الروابط الثقافية بالضرورة لمن هم في حالة حركة وتَنقُّل، وخاصة في ظروف العولمة. الحقيقة أن ما يحدث هو العكس تمامًا؛ فطبيعة الشَّتات أو الوجود المُهاجِر سوف تَعني غالبًا أن جماعة اجتماعية ما سوف تحاول جاهدة أن تتمسك بثقافتها الأصلية المستقرة في إقليمها، ومن هنا فإنها لن تستوعب بسهولة أو دون تمييز ثقافة الدولة المضيفة. وكما ذكر «أبادوراي» (١٩٩٦م) فإن قضية إعادة الإنتاج الثقافي للهندوس الذين يعيشون في الخارج أَصبحَت وثيقة الصلة بتطور الأصولية الهندوسية داخل الهند. والواقع أن الارتباط بالوطن الأم من جانب المبتعدين عنه يمكن أن نجده حتى عندما لا تكون تلك الأوطان موجودة، فالسِّيخ الذين يعيشون في كندا، والمملكة المتحدة، والولايات المتحدة كانوا في صدارة المشهد في حملة من أجل «خالستان» وطنًا هندوسيًّا مستقلًّا في الهند. أضف إلى ذلك أن هناك دائمًا تَوقُّعًا بأن مثل تلك العواطف والأنشطة سوف تُولِّد داخل بعض المهاجرين رغبةً في العودة إلى أوطانهم الإقليمية سواء أكانت حقيقية أو مُتخيَّلة.

هناك شواهد أخرى على الانخلاع الثقافي الإقليمي في هذه المرحلة المعاصرة من العولمة: التدفقات التجارية المتزايدة مثلًا، وكذلك رأس المال، والصور الإعلامية، والرموز الثقافية؛ يمكن أن تُساعد، ليس فقط على تفتيت المواقع وإنما على تغييرها أيضًا. في الممارَسة العملية هذا يعني غالبًا أن الأماكن التي نسكنها مُعرَّضة دائمًا للقصف بالصور والأفكار والأصوات القادمة من أرجاء العالم سواء عَبْر شاشات التليفزيون أو الراديو أو من خلال الإعلان عن المُنتجات من أماكن بعيدة. كذلك فإن المحلات والمراكز التجارية التي نمشي فيها سوف تحتوي على مواد غذائية وملابس وسلع استهلاكية قادمة من أماكن لا حصر

لها، ليس في الحسبان حتى أن نقوم بزيارتها. الطُّرز المعمارية لكثير من المنشآت التي ندخلها سوف تكون مُستلهَمة من مؤثرات من أنحاء العالم بالإضافة إلى مواد البناء؛ وهكذا فإن الأشكال الثقافية العالمية والسلع تصبغ الفضاءات الثقافية أو المناطق التي نعيش بها بصبغتها وتقوم أثناء ذلك بإعادة تشكيلها. والحقيقة أن المكونات الثقافية والسلع ليست هي وحدها القادرة على ممارسة هذا التأثير، فأنماط الهجرة العالمية تعني وجود أناس جدد بيننا لهم ثقافات وتقاليد مختلفة يريدون ممارسة هذه الثقافات وتشكيل فضائها المعيشي في مجتمعاتها الجديدة، يضاف إلى ذلك أنه مع تفاعُل المهاجرين مع المحليين سيحدث اقتراض ثقافي متبادَل وتطوُّر لمكوِّنات ثقافية جديدة. من هنا فإن الانخلاع الثقافي عن الإقليم الأصلي لا يؤثر فقط في أولئك الذين يقومون بالهجرة، وإنما سيكون له تأثير في ثقافة أو ثقافات الدول المضيفة. باختصار، إحدى النتائج المهمة لمثل هذه الحركة، هي أن الثقافات والأشكال الثقافية يمكن أن تعيش أو أن تُوجَد داخل ثقافات أخرى وإن كانت دائمًا تتأصَّل في هذه العملية، والواقع أن ثقافات اليوم يمكن أن تكون مليئة بمثل هذه العناصر «الأجنبية» وبدرجة يكون من الصعب معها — إن لم يكن من المستحيل — تمييز الثقافة الأصلية وما إذا كان هناك شيء موجود، أو كان موجودًا على الإطلاق. بداخل المجتمع الألماني والثقافة الألمانية على سبيل المثال يمكن أن نجد «بوكيمون»، و«إلفيس»، و«ريجا»، وأفلام الكونغ فو، ورقص الهب هوب، والراب، والصالصا، والمدارس البوذية وكلها مؤثرات وأشكال ثقافية نابعة من دول وثقافات أخرى، مثل هذا التعقد الثقافي يمكن بدوره أن يُمزِّق شعورنا بالمكان، جاعلًا من الصعب علينا جميعًا أن نحتفظ بمفهوم محدَّد عن وطننا الثقافي.

هكذا، في ظل هذا الحراك الثقافي المتزايد، تصبح الثقافة — على نحو متزايد كذلك — منتزعة أو مبتعدة عن منطقتها الأصلية؛ وبالنسبة لبعض الكُتَّاب فإن انخلاع الثقافة أو انغراسها هو الشرط الثقافي للعولمة (e.g., Thompson, 1995; Tolinson, 1999a). وربما يستطيع أن يُؤدِّي بالفعل إلى شكل أو أشكال ثقافية تتحرك حرة إلى حد بعيد عن الارتباط بمكان محدَّد. يبدو ذلك واضحًا في مثال موسيقى البانجرا Bhangra Music التي هي في الأصل شكل من الموسيقى الشعبية من شمال الهند وانتشرت في المملكة المتحدة، والأهم أنها أفادت من مؤثرات موسيقية كثيرة مثل «الراب» وغيرها وأغلبها ليس بريطانيًّا في الأصل، الأشكال الثقافية الجديدة التي تنشأ عن هذه المواجهات الهجينة بدورها، في الغالب لا تكون مرتبطة بأي منطقة مُحدَّدة، رغم أننا يجب ألا نغفل حقيقة

أن هذا التَّوجُّه قد يكون له تاريخ أطول. الجاز نموذج لذلك على سبيل المثال، حيث تَطوَّر في القرن العشرين.

(٤-٢) الانخلاع الثقافي عن الإقليم: وجهات نظر نقدية

إسهام عمليات العولمة المعاصرة في الانخلاع عن الإقليم ثقافيًّا، ينبغي ألا يأخذ أكثر مِمَّا يستحق من الأهمية؛ حيث إن ذلك يعود إلى جماعات الشَّتات الباكرة. الشعب اليهودي مثلًا احتفظ بثقافته الدينية رغم فقدان اليهود لما يعتبرونه الوطن الثقافي الأم وتَفرُّقهم بين غير اليهود على مدى معظم تاريخهم. لا بد من أن نضع في اعتبارنا كذلك أنه إلى جانب أوجه العولمة التي تمكن الثقافات من النجاة من الانخلاع الإقليمي، هناك قوة الثقافات نفسها، التي تضمن تطورها. أثناء مرحلة الاضطرابات، في أيرلندا الشمالية مثلًا، كان يمكن أن تجد بين الأمريكيين الذين هم من أصول أيرلندية في الولايات المتحدة بعض أشد المتحمسين المؤيدين لأيرلندا متحدة، في مثل هذه الحالة، ليس مجرد وجود الشَّتَات هو ما يؤكد مثل هذا الاهتمام بالوطن الأم؛ لأن الميديا العابرة للحدود القومية وتكنولوجيا الاتصالات تسهل الوعي بما يدور، كما أن القوة والحيوية الفعلية للثقافة تسهم كذلك في هذه العملية.

يضاف إلى ذلك أننا ينبغي كذلك ألا نبالغ في مدى ابتعاد الثقافة عن إقليمها أو انخلاعها عنه في المرحلة المعاصرة، فالناس ما زالوا مُستعِدِّين للجوء إلى العنف من أجل حقهم الكامل في وطنهم أو إقليمهم الثقافي وإقصاء — وأحيانًا ذبح — الجماعات الاجتماعية التي يعتبرونها غير منتمية، ولنا مثال على ذلك في عمليات التطهير العرقي التي ارْتُكِبَت في البلقان في تسعينيات القرن الماضي. الإقليم والإحساس بالمكان بالتالي يَظلَّان مُهِمَّيْن ولعلهما يُمثِّلان حاجة إنسانية عميقة تُوفِّر لنا الحماية والأمان إلى جانب كونها مواقع للتكوين الثقافي؛ وفي هذا السياق فإن زعم «أرجون أبادوراي» بأن الفلسطينيين «أكثر اهتمامًا بأن تحل إسرائيل عن ظهورهم منهم بالسحر الجغرافي الخاص للضفة الغربية»، يظل زعمًا صحيحًا (١٩٩٦م، ١٦٥).

كثير من الفلسطينيين يُعلِّقون أهمية ثقافية ودينية كبيرة على أقاليم بعينها بالضفة الغربية وينظرون إلى المنطقة كلها باعتبارها تُشكِّل أساسًا لدولة فلسطينية. وبشكل أوسع فإن منطقتهم الخاصة التي تحميها دولة-أمة خاصة بهم تظل هدفًا لكثير من الحركات التَّحرُّرية أو الانفصالية، وبالمثل ينظرون إلى ذلك باعتباره أفضل وسيلة للحفاظ

على ثقافتهم أو هويتهم. إلى جانب ذلك فإن حكومات الدول القائمة تصبح أكثر يقظة عندما يتعلق الأمر بالحفاظ على ثقافاتها القومية وأساليب الحياة داخل حدودها الإقليمية، وسوف تلجأ إلى أشكال الحمائية الثقافية عند الضرورة لتحقيق هذا الهدف. من هنا ينبغي ألا نتجاهل الإصرار على الإقليمية في عصر التعولم هذا. هذا الموضوع تناوله «جان آرت شولت Jan Aart Scholte» (٢٠٠٥) الذي يؤكد الأهمية المستمرة للإقليم في مجالات تتراوح بين الحكم الرشيد والهوية مستخدمًا مصطلح «تجاوز الإقليمية»، ليُعبِّر عن فكرة مفادها أن الإقليم رغم أنه يَتَّسِع باستمرار، فإنه يظل حاضرًا ومتجذِّرًا في كل التطورات التي تتجاوز الإقليمية.

ما الذي نخرج به إذن من كل هذه الآراء المتضاربة بخصوص الانخلاع الثقافي عن الإقليم؟ لعل «جون توملينسون» (1999a). مُحقٌّ في ملاحظته أن الانخلاع الثقافي عن الإقليم، من المرجَّح أنه يحدث على نحو غير منتظم. أحيانًا تظهر أشكال من التأقلم الثقافي أو إعادة التأقلم حيث تتكيف جماعات ثقافية مع الظروف الجديدة، كالهجرة مثلًا، ويجلبون معهم من أوطانهم الأصلية ما يذكرهم بها، مثل الأطعمة والملابس إلى غير ذلك من السلع الثقافية وأساليب الحياة والقيم السابقة، وهذا واضح على نحو جَلِي في المدن الصينية التي ظهرت في مدن كثيرة من العالم منذ القرن التاسع عشر حيث يقوم المهاجرون الصينيون بإنشاء مناطق لأنفسهم تشبه مناطق مِن الصين نفسها معماريًّا وثقافيًّا؛ يضاف إلى ذلك أن إعادة التأقلم يمكن النظر إليها باعتبارها ردًّا على عدم اليقين الناجم عن خلع «العلاقات الاجتماعية من السياقات المحلية للتفاعل وإعادة تشكيلها عبر فترات غير محددة زمنيًّا أو مكانيًّا»، كما عرفها «أنتوني جيدنز» (١٩٩٠م، ٢١) بعبارة أخرى، إعادة التأقلم تُمثِّل بحثًا عن إحساس بالوطن أو المكان، ويبدو، فوق ذلك، أن هناك عمليات مستمرة بالنسبة للثقافة والإقليم، وهي الحالة التي يلتقطها كل من «جوناثان خافيير إندا Jonathan Xavier Inda»، و«ريناتو روزالدو Renato Rosaldo» (٢٠٠٢) اللذين يَعْتَبِران عَمليَّتَي الانخلاع الثقافي عن الإقليم وإعادة التأقلم تَحدُثان في الوقت نفسه وبشكل مستمر ويَستخدِمان لذلك مصطلح «الانخلاع/التأقلم» للتعبير عن هذه الحالة، على أن هناك خطرًا بأن يكون التأكيد الحالي على الحِراك والتدفق في دراسات العولمة يقلل من أهمية الموقع أو الإقليم، كما رأينا إذن فإن الثقافات لا تَتطلَّب بالضرورة وجودًا إقليميًّا مستقرًّا (انظر Clifford, 1992). وكثير من مجتمعات الشَّتات يُؤكِّد ذلك، ولكن مثل هذه الثقافات بلا تاريخ أو ذاكرة، وغالبًا ما يكون ذلك مرتبطًا بأماكن بعينها.

(٥) القومية العابرة للحدود

(٥-١) ما المقصود بالقومية العابرة للحدود؟

مواصلة لتَقصِّينا كيفية انتقال الثقافة في عصر العولمة هذا، والأشكال التي يمكن أن تتخذها، نتناول الآن القومية العابرة للحدود. على الرغم من، وربما بسبب، فهم القومية العابرة للحدود بطُرق مختلفة، اكتسب هذا الموضوع ذيوعًا وانتشارًا أكاديميًّا وشعبيًّا في الفترة الأخيرة (انظر: Kearney, 1995). هذا الذيوع ربما يكون راجعًا في جزء منه إلى القصور الملحوظ في الدولية، المستمرة في تصورها للعالم باعتباره مجموعة من الدول-الأممية واتساع ظاهرة القوة القومية، ومن ثَم لا تهتم اهتمامًا كافيًا بأشكال الثقافة والقوى والتَّوجُّهات المختلفة التي تمتد إلى ما هو أبعد من حدودها وتتحرك بداخلها في الوقت نفسه. وكما تشير «سوزان جيرهارت Suzanne Gearhart» (٢٠٠٥) فإن القومية العابرة للحدود تُعبِّر عن شيء ليس قوميًّا ولا دوليًّا وإنما تفعل ما هو أكثر من ذلك: إنها توحي بأن شيئًا أكبر من مجرد ثنائية «المحلي والعالمي» هو الذي يعمل. القومية العابرة للحدود اعتراف بأن كثيرًا من التدفُّقات المعاصرة ليس في واقع الأمر عالميًّا وإنما هو مستقر في أكثر من دولة-أمة؛ وعليه فإن تَفحُّص هذه الظاهرة يَتطلَّب تحليلًا في إطار إقليمي أوسع، ويساعد في تفسير لماذا كانت القومية العابرة للحدود مجالًا له أهميته الخاصة بالنسبة لعلماء الثقافة والأنثروبولوجيا؟ (انظر: Eriksen, 2003). في المقابل فإن كتابات كثيرة في إطار دراسات العولمة تنتهج أسلوبًا أوسع يُعبِّر عن الطبيعة المنفصلة إقليميًّا للتدفقات والعمليات العالمية، وعلى الرغم من ذلك فإن تَخطِّى الحدود القومية، من منظور العالمي، لا يعني العولمة بالضرورة.

التطورات التي تُسهِّل العولمة، مثل تكنولوجيا المعلومات والاتصال والانتقال، تسهم كذلك في أشكال القومية العابرة للحدود، والواقع أن القومية العابرة للحدود ينظر إليها بوصفها جزءًا من عملية العولمة وكذلك باعتبارها محاولة لدراساتها، وبهذا المعنى تُعتَبَر مُعبِّرة عن صور التفاعل الإنساني، إلى جانب التكيف مع تلك التطورات التي تحدث في سياقات معينة؛ إلا أنه مما يزيد الأمور تعقيدًا أن أشكال القومية العابرة للحدود يمكن أن تكون سابقة على المراحل الحديثة والمعاصرة للعولمة، بمعنى أن مجتمعات الشَّتات والثقافات الدينية والدوائر التجارية الممتدة عَبْر الأقاليم، يمكن أن نجدها في مرحلة ما قبل الدولة الأمة. هذه النقطة الأخيرة تنقلنا إلى قلب بعض الانتقادات المُثارة ضد القومية

العابرة للحدود، وبالتحديد قضية فهمها، وكيف أنها مختلفة عن غيرها من التحركات الأخرى العابرة للحدود أيضًا. على سبيل المثال: ما الذي يجعل جماعة اجتماعية مهاجرة مجتمعًا عابرًا للحدود القومية؟ لقد لاحظ النقاد كذلك أن الغالبية العظمى من سكَّان العالم ليسوا مهاجِرين، ومن هنا فإنهم لا يعيشون حياة «عالمية»، حتى أولئك الذين في حالة حركة ليسوا بالضرورة منهمكين في أنشطة عالمية، ونتيجة لذلك كله يقال إنه قد تم تضخيم أهمية القومية العابرة للحدود؛ وردًّا على ذلك فإن بعض مَن يكتبون في هذا الموضوع يُلاحِظون أن الإلحاح المستمر من الرأسمالية العالمية على هجرة عمالة رخيصة، من المُرجَّح أن يجعل القومية العابرة للحدود أكثر انتشارًا في المستقبل (Portes, 2001).

(٥-٢) المجتمعات العابرة للقومية والثقافات

عودة إلى مسألة ما يُميِّز مجتمعًا عابرًا للقومية، نجد أن من أهم ملامح القومية العابرة للحدود أنها تقدم للجماعات الاجتماعية المهاجرة بديلًا عن الاستيعاب، وهو أمر واضح في دراسة «ريتشارد راوز Richard Rouse» (١٩٩١) للعمالة المكسيكية المهاجرة في ردوودسيتي-كاليفورنيا، الذين يحافظون على صِلاتٍ مُتعدِّدة مع مدينتهم الأم «أجيليلا» في ريف المكسيك[٩] هذه الصلات والروابط قوية بدرجة ساعدت على ظهور مجتمع مهاجر أو دائرة عابرة للقومية ممتدة من وادي السيلكون إلى أجيليلا، وبتعبير «راوز»: «يجد أهالي أجيليلا اليوم أن أهم أصدقاء وأقرباء لهم يعيشون على بعد مئات الألوف من الأميال، وكأنهم يعيشون بينهم» (ibid., 12). التطورات التكنولوجية التي تسهم في التواصل العالمي مثل التليفون والإنترنت والبريد الإلكتروني والطائرات تُمكِّنهم من «الإبقاء على هذه العلاقات الممتدة عَبْر المسافات، نشطة وفعالة مثل الروابط التي تجمعهم بجيرانهم» (ibid). ويخلص «راوز» من ذلك إلى أن أهالي أجيليلا يُمثِّلون مجتمعًا واحدًا منتشرًا في أماكن مختلفة (ibid., 13). ونجد قصة مشابهة في دراسة «بيجي ليفيت Peggy Levitt» (٢٠٠١) لعلاقات عائلية مدنية ودينية بين «ميلافلورز» — مدينة في

[٩] سوف تستمر الجماعات المهاجرة، بالطبع، في مواجَهة ضغوط لكي يتم استيعابها في معظم الدول؛ ولهذا السبب يَعتَبر بعض الكتاب القومية العابرة للحدود شكلًا من أشكال المقاوَمة من جانب المهاجرين، وخاصة بوصفها نوعًا من ردِّ الفعل على وضعهم المُهمَّش باستمرار في الدول المضيفة (انظر: Basch et al., 1994).

جمهورية الدومينيكان — و«جامايكابلين» — منطقة مجاورة في بوسطن: ماساشوستس — حيث يسهم المهاجرون في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للدولتين، صانِعِين مجتمعات تَتخلَّل وتتجاوَز الحدود طامسة مفاهيم الأصل. يلخص «ليفيت» هذه التجربة العابرة للحدود ببراعة كما يلي: لأن المرء يسافر دائمًا بين بوسطن والجزيرة هناك تَدفُّق مستمر ودائري للسلع والأخبار والمعلومات، نتيجة لذلك عندما يمرض شخص ما، أو عندما يحدث غِش منه أو من زوجته، أو يحصل في آخر الأمر على تأشيرة دخول فإن أخباره تنتشر بسرعة في «جامايكابلين» كما هي في شوارع «ميرافلورز» (Levitt., 2001: 3). بمعنى آخر يشير «ليفيت» إلى إنه ليس من الضروري أن تهاجر لكي تكون شخصًا «عابرًا للحدود»، يستطيع أهالي «ميرافلورز» أن يشاركوا في التجربة نفسها في المكانين، ومع توافر اللغة الإسبانية فإن الـ CNN تُمكِّن المهاجرين وغير المهاجرين من مشاهدة البرامج نفسها في الوقت نفسه بما في ذلك المسلسلات، يضاف إلى ذلك أن مثل هذه الصِّلَات العابرة للحدود، والعلاقات البينية مسئولة كذلك عن إحداث تَغيُّر ثقافي واجتماعي، النساء في «ميرافلورز» أَصبَحْن يُطالِبن بمساواة أكثر بنساء الدومينيكان في مجتمعهن، وذلك راجع في جزء منه إلى علاقاتهن بنسائهن وأصدقائهن الذين هاجروا من الولايات المتحدة (ibid., 14).

وبينما كان الكثير من الكتابات الأولى عن القومية العابرة للحدود مُركِّزًا على المهاجِرين الدوليين، فإن المصطلح امتد ليضم طائفة أوسع من المجتمعات والهويات والثقافات عَبْر الحدود، وهكذا فإن القومية العابرة للحدود تُعتَبر في رأي المدافعين عنها موجودة بصور مختلفة وعلى نحو واضح في مجتمعات العمل التجاري والمجتمعات المدنية الإقليمية والهُويَّات. كذلك ينظر إلى القومية العابرة للحدود باعتبارها تعمل عندما تنتشر أشكال ثقافية (الثقافة الشعبية – الموسيقى – الأزياء – الطعام ... إلخ) عبر مجموعة من الدول–الأممية، فالثقافة الشعبية اليابانية، مثلًا، حقَّقَت تأثيرًا كبيرًا في شرق وجنوب شرق آسيا، في هيئة الألعاب الإلكترونية والرسوم المتحركة (انظر: Iwabuch, 2002). الفكرة العامة لهذه الأشكال الثقافية والمجتمعات العابرة للحدود هي أنها تُغْفِل الحدود القومية والهويات القومية وهو ما يعني بالنسبة لبعض الكُتَّاب أن في ذلك تَهوينًا من شأن البِنى الاجتماعية؛ مثل «الوطني» و«المحلي» وبالتحديد فكرة «بندكت أندرسون Benedict Anderson» (١٩٨٣) عن المجتمع المتخيل للدولة–الأمة (انظر: Hanners, 1996).

(٥-٣) العابر للحدود القومية والمَحَلِّي

المؤكد أن هناك علاقة معقدة وقلقة بين القومية العابرة للحدود والدولة-الأمة والثقافات القومية، وهو ما نراه في التحديات التي تواجه بعض الحكومات من المجتمعات أو الجماعات الاجتماعية العابرة للحدود، التي تعمل داخل حدودها الإقليمية ويكون بها أعضاء ولاءاتهم خارج تلك الحدود. في آسيا الوسطى والقوقاز على سبيل المثال، نجد أن الولاءات العرقية الثقافية العابرة للحدود، منذ سقوط الاتحاد السوفيتي، عَقَّدت بناء الدولة وصياغة هوية قومية في الدول-الأمة الناشئة (انظر: Mehendale and Atabaki (2005)). إلا أنه ينبغي ألا ننظر إلى القومية العابرة للحدود باعتبارها تَحدِّيًا للقومية والدولة-الأمة بالضرورة. وبالعودة إلى مثال اليابان الذي ذكرناه قبل قليل يرصد «كويشي إيوا بوشي Koichi Iwabuchi» (٢٠٠٢) دافعًا قوميًّا قويًّا وراء التدفقات الثقافية العابرة للحدود التي تنشر الثقافة الشعبية اليابانية في مناطق أخرى من آسيا. بالمثل، وفي السياق نفسه، هناك حكومات تُنمِّي العلاقات العابرة للحدود وتسن قوانين للمواطنة والجنسية المزدوجة للمهاجرين باعتبارها وسيلة لتوسيع نفوذ وتأثير بلادهم الأصلية.

والحقيقة أن المجتمعات أو الجماعات الاجتماعية القومية والعابرة للحدود يمكن أن تكون مصادر للتضامن الاجتماعي والدعم المالي للوطن الأصلي عن طريق التحويلات والاستثمارات ... إلخ؛ فالحكومة المكسيكية، على نحو خاص، حاولت تطوير مثل تلك الصلات وتنمية «الروح المكسيكية» في الخارج بشكل عام، وهو ما يفسر في جزء منه لماذا كان رد فعلها قويًّا ضد اقتراح الولايات المتحدة إقامة سور بطول ٣٢٠٠كم على الحدود المشتركة لمنع الهجرة غير الشرعية من المكسيك إليها؛ ويُقدَّر أنه كان هناك في عام ٢٠٠٦م حوالي عشرة ملايين مكسيكي يعيشون في الولايات المتحدة، بينهم أربعة ملايين مهاجر غير شرعي، وكثيرون كانوا يرسلون تحويلات مالية لذويهم في الوطن الأصلي وبذلك يفيدون الاقتصاد المكسيكي. وفي مؤتمر عقد في كولومبيا في فبراير ٢٠٠٦م وافقت المكسيك وعشر دول أخرى من أمريكا اللاتينية على القيام بحملة ضد مشروع قانون هجرة أمريكي كان يَتضمَّن بناء سور حدودي، كما كثَّفَت الدول جهودها لتشجيع الهجرة الهسبانية.

في النهاية، يتوقف على الأفراد المتورطين في تلك الدوائر أو الجماعات الاجتماعية العابرة للحدود القومية، ما إذا كانت القومية العابرة للحدود تُضْعِف الدولة الأم والثقافة القوية أو لا. المدى الذي يسهم به الأفراد في الدوائر العابرة للحدود أو في استيعاب ثقافات الدول المضيفة سوف يتأَثَّر بدوره بعوامل السن، والنوع، والطبقة، والمهنة

وغيرها من الاعتبارات، في هذا السياق يؤكد «إيهوا أونج Aihwa Ong» في كتابه: Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality, 1999 تَنوُّع الاستراتيجيات التي يستخدمها المستثمرون الصينيون العابرون للحدود القومية، والمديرون، والمهنيون في أعمالهم بالنِّسبة لاستثماراتهم، وعائلاتهم، وفي تعاملهم مع نُظُم الدولة-الأمة المختلفة في منطقة الباسيفيك في آسيا. تعقيدات القومية العابرة للحدود التي أَلْمحْنَا إليها هنا، ومعنى أنها أكبر من مُجرَّد كونها قومية مُمتدَّة أو متسعة، تم إلقاء الضوء عليها في عدد من الأعمال الحديثة التي تناولتْ هذا الموضوع، وخاصة فيما يتعلق بالجدل حول مفاهيم «الأمة» و«الوطن» بالنسبة للشعوب العابرة للحدود. «البحث عن الوطن في الخارج (Searching for Home Abroad, (Lesser, 2003» على سبيل المثال، سلسلة من الدراسات عن اليابانيين-البرازيليين تُلقي الضوء على صِعاب تحديد ما يُمثِّل «الوطن» وبخاصة في المرحلة المعاصرة وما إذا كان بالإمكان أن يكون للمرء عدة أوطان، اليابانيون-البرازيليون نتاج هجرة واسعة لليابانيين إلى البرازيل في النصف الأول من القرن العشرين، ولكن هذا التَّوجُّه انعكس اتجاهه حديثًا بعودة مئات الألوف منهم إلى اليابان. إلى جانب إشكالية مفاهيم مثل «الوطن»، و«الشتات»، و«الهوية»، ومع وجود دراسة واحدة تطرح ما إذا كان هناك وجود لمن يُسَمَّون بالبرازيليين اليابانيين (Linger, 2003)، فإن أكثر الموضوعات إثارة في هذا الكتاب هو ذلك الشعور العام بين كثير من البرازيليين اليابانيين العائدين إلى اليابان، بأنهم أكثر «برازيلية» منهم عندما يكونون في البرازيل.

وأخيرًا، بربطهما بين الانخلاع الثقافي عن الإقليم والقومية العابرة للحدود، يشير «كينيدي، ورودوميتوف Kennedy and Roudometof» (٢٠٠٢) أن الانخلاع الثقافي عن الإقليم يُعيد تَشكيل مفهومنا عن «الجماعة الاجتماعية». الجماعة الاجتماعية لم تَعُد تستند إلى المحلية، وليس معنى ذلك أن الأخيرة ليست مُهِمَّة بالنِّسبة للأولى وبخاصة في شكلها الرمزي أو المُتخيَّل؛ ومن المثير للاهتمام أن كُلًّا من «كينيدي»، و«رودوميتوف» يعتقدان أن العولمة قد أعطَت المجتمع فرصة جديدة للعيش في هيئة جماعات اجتماعية عابرة للحدود القومية، وأن هذه الجماعات هي المُؤَهَّلة لإفراز أهم شكل للمجتمع في المستقبل (ibid., 24)، على أنه سواء ثَبَت أو لم يثبت أن الحال كذلك، ينبغي ألا نتجاهل حقيقة أن العولمة، على الأقل في شكلها الليبرالي الجديد، كانت كذلك ضارَّة بالمجتمَعات، وأشكال الحياة المجتمعية في العالم كله.

خاتمة: التدفقات الثقافية والقرائن

الخلاصة أن الثقافة موضوع مثير لكثير من الجدل الذي نراه منعكسًا في تَعدُّد مفاهيمها واستخداماتها؛ وداخل دراسات العولمة نجد أن عمليات وتكنولوجيات العولمة المعاصرة تزيد الأمور تعقيدًا بالإسراع بالتَّدفُّقات الثقافية وتَغيُّر العلاقة بين الزمان والمكان والتشجيع على المزيد من أشكال التفاعل الثقافي الواسع، وكلها تطورات تؤثر حتما في الثقافات وفي ممارستنا لها. مثل هذه التكنولوجيات على سبيل المثال تُسهِّل ظهور شبكات عالمية مُنخَلِعة من أقاليمها، ومن ثَمَّ تساعد في عمليات الامتزاج الثقافي، مع اهتمام ضعيف وربما دون اهتمام على الإطلاق بالحدود الجغرافية والثقافية. وكما رأينا — على نحو أوسع — فإن تكنولوجيات العولمة إلى جانِب التقدم الذي حدث في وسائل النقل، يُنْظَر إليها باعتبارها تُسْهِم في الانخلاع الثقافي عن الإقليم وذلك نتيجة ما تُحْدِثه من تَدفُّقات، وهو ما يعني، مثلًا، أن هناك كذلك العديد من الثقافات العابرة للمحلية بداخل الثقافات المستقرة في الأقاليم والمجتمعات.

وقد أوضحنا كذلك كيف ينبغي أن نحتفظ بمنظور نَقْدِي عندما يتعلق الأمر بالتدفقات الثقافية، وألا نُبالِغ في تأكيد فكرة انتقال الثقافة، وإهمال حقيقة أنها تتطلب درجة من الاستقرار والانتظام لكي يتم إنتاجها. والواقع — كما رأينا — أن هناك انتقادات للاعتماد الزائد عن الحد على الاستعارات الخاصة بالحركة فيما يتعلق بهذا الموضوع، ربما تعكس تأثير النظرية الثقافية مع نُقَّاد يشيرون إلى قلة البحث التجريبي.[١٠] إلى جانب ذلك يجب أن نَقْبَل بأنه عندما تكون التدفقات الثقافية مُتقطِّعة وضعيفة في طبيعتها، فمن المُرجَّح ألا تكون هناك مواجهات ثقافية ذات معنى، وعليه فلن يكون لتلك التدفقات أثر كبير، من ناحية أخرى، عندما تكون التدفقات الثقافية نتيجة لقوى كونية كبيرة مثل المؤسَّسات الإعلامية فقد يثير ذلك مُقاوَمة، رغم أن ذلك قد يكون سببًا في الحد من تأثيرها،

---

[١٠] على الرغم من ذلك فإن فكرة انتقال الثقافات يمكن تطبيقها على الحقبة التي نعيشها، بمعنى أن التدفقات الثقافية دليل على تَحوُّل أوسع عن هُوِيَّات وثقافات الجماعة، في اتجاه التكوين الذاتي لأساليب الحياة الخاصة (انظر الفصل السابع). بِمعنًى آخَر، نحن مُعرَّضون باستمرار لتدفقات كونية مُتعدِّدة من الأفكار والأصوات والصور والمعلومات، نَستوعِبها، وتُسْهِم بدرجة مختلفة في تكوين أنماط سلوكنا ووجهات نَظرِنا.

لذلك عند تَناوُل التدفقات الثقافية، نكون في حاجة إلى استقصاء الأشكال الثقافية المُتدفِّقة بالفعل ومصادرها وكيفية استقبالها.

وهكذا فإنه على الرغم من القبول الواسع الآن بعدم إمكانية تقييد الثقافة، ينبغي عَدَم المُبالَغة في فكرة أنها باستمرار في حالة حركة، وفي هذا السياق نجد أن كُلًّا من «جوناثان خافيير إندا»، و«ريناتو روزالدو» (٢٠٠٠م) على حقٍّ في اعتقادهما أن الثقافة ليست مُجرَّد «تَرحُّل حر»، كما عَبَّرا عن ذلك بقولهما: «الانخلاع الثقافي عن الإقليم هو دائمًا الظرف المناسب لإعادة إدراج الثقافة في قرائن أو سياقات زمانية مكانية» (ibid., 11)، وهما يعنيان بذلك أن «التدفقات الثقافية لا تَتدفَّق هكذا أثيريًّا عَبْر الكرة الأرضية، وإنما يُعاد كتابتها عادة — وإن جزئيًّا أو سريعًا — في بيئة ثقافية مُحدَّدة» (ibid)، وهذا يعيدنا إلى فكرة أن الثقافة يُعاد تَأقلُمها، ولكنه في الوقت نفسه يدعم أحد أفكار هذا العمل، وهي أهمية فحص الأطر والمواقع التي تتم فيها ممارَسة التدفقات الثقافية العالمية إن كُنَّا نريد أن نفهم جيدًا الطُّرق التي تُعاد بها كتابتها.

باختصار، يمكننا أن نحدد ما يحدث بالفعل، عن طريق التركيز على كيفية تَقاطُع التدفقات الثقافية مع مناطق ومجتمعات ومَحلِّيَّات بعينها، كما هو الأمر بالنسبة لمجموعات وأقسام مُحدَّدة من المجتمع[١١] ولكن لا بد من الاعتراف بأنه نتيجة لخَلفيَّاتنا المُعيَّنة أو لتاريخ حياة مُحدَّد، فإننا نمتلك بالفعل أُطرًا ثقافية سوف تُشكِّل وجهات نظر، وتفيدنا في تعاملنا مع عمليات العولمة، بما في ذلك مواجهة الثقافات والتَّدفُّقات الثقافية الأخرى. وسوف يُؤثِّر ذلك في كيفية استجابتنا للأصوات والصور الإعلامية القادمة من الخارج، والسلع والمُنتجات الثقافية الأجنبية، والناس القادِمين من دول أخرى الذين ينتقلون في المَناطق التي نعيش فيها، هذا إلى جانِب أشكال أخرى من التواصل الكوني تُمثِّل العولمة. هذه الأطر الثقافية — بالطبع — ليست ساكنة، وإنما تَتغيَّر نتيجة مواجهاتنا الكونية. الأكثر أهمية هو أن أسلوب الاستشراف الذي نُلخِّصه هنا يجعلنا نفهم طبيعة العلاقة بين الثقافة والعولمة؛ وبعبارة أخرى: سنصبح قادرين على تَتبُّع

[١١] تجد في الخاتمة تأكيدًا على أن استخدام هذا الأسلوب في التَّناوُل يزداد صعوبة مع الطبيعة المُعقَّدة والمسامية للمحليات، وهو ما يَدلُّ بدوره على الحاجة إلى ذلك النوع من الأبحاث المُفصَّلة التي يقوم بها كثير من علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين.

كيف تتشكل تَوجُّهاتنا الثقافية بواسطة العولمة التي تُثري بدورها العمليات الثقافية، من خلال فحص الصِّلات الكونية – المحلية المتبادَلة، وكيف تتفاوَض عليها العناصر البشرية. عند هذه التقاطعات، تظهر الأنماط المختلفة من العلاقات القائمة بين العولمة والثقافة، متبادَلة وجَدلِيَّة وانعكاسية، ومن هنا فإن العولمة والثقافة لَيسَتا كيانات منفصلة، هُما كيانات مُتداخِلة أو بالأحرى عُرْضَة لعمليات اختراق وتَغلغُل مُتبادَلة، ومن الطبيعي أنَّ تَورُّطنا في التدفقات والعمليات الثقافية سوف يكون له أثره في طبيعة ومَسار مُستقبل العولمة. باختصار، الثقافة يُمكِن أن تُشكِّل مسارات التواصل الكوني الذي يُعبِّر عن العولمة والعكس صحيح.

للمزيد

نرشح الأعمال التالية لمن يريد المزيد عن المادة التي عرضنا لها في هذا الفصل:

يعتبر مقال Arjun Appadurai المنشور في ١٩٩٠م بعنوان:

“Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”.

مادة بَالِغة الأهمية في هذا المجال، كما يُقدِّم كتاب:

The Sociology of Culture: Emerging Theoretical Perspectives (1994).

الذي حَرَّره Diane Crane رؤية عامة مُفيدَة عن أساليب التناول الاجتماعي للثقافة، كذلك فإن مَقال James Clifford بعنوان: Travelling Cultures, 1992 يعرض رؤية أنثروبولوجية للثقافة. انظر كذلك:

Globalization and Culture, (1999a), By: John Tomlinson.

The Turbulence of Migration (2000), By: Nikos Papastergiadis “Global Networks” Journal.

للاطلاع على دراسات حالة حديثة عن تجارب عابرة للحدود، انظر:

Transnational Spaces (2003), By: Peter Jackson et al.

New Transnational Social Spaces (2001), By: Ludger Pries (ed).

وللاطلاع على عدد من دراسات الحالة من مناطق كثيرة من العالم تتناول معنى «الوطن» بالنسبة للمُتَرَحِّلِين عبر الحدود القومية، انظر:

New Approaches to Migration? (2001), By: Nadje Al-Ali and Khalid Koser (eds).

الفصل الثالث

التواصل الكَوني والميديا والتكنولوجيا

يشتمل التواصل العالمي على مجموعة كبيرة من التكنولوجيات والوسائط، وفي تَناوُلنا لهذا الأمر في علاقته بالعولمة الثقافية، سيكون تركيزنا هنا على التواصل بين الأفراد وتَبادُل المعلومات والميديا. بالنِّسبة لبعض المُعلِّقين فإن تكنولوجيات المعلومات والاتصال والميديا هي مُحرِّك العولمة المعاصرة، وبالتالي فإن هذا الفصل من الكتاب سيحاول تحديد المدى الذي تصل إليه التطورات الحديثة في هذه المجالات، بحيث نعتبرها تُمثِّل تَحوُّلًا في التواصل الإنساني والعلاقات المتبادَلة بين البشر، التي تختلف نوعيًّا عن أي شيء يمكن أن نجده في المراحل السابقة؛ من هنا سَنُولِي أهمِّيَّة للمدى الذي تتم به عولمة أشكال الاتصال والميديا وطبيعة الانقسام الرقمي الكوني، وما إذا كنا نشهد بزوغ مجتمع شَبكي، إلا أن تحديد مدى العولمة بالنسبة للميديا، وتكنولوجيات المعلومات والاتصال يصبح أكثر صعوبة بسبب وفرة تَدفُّقاتها واختلاف سرعتها ومداها، وهو ما يُفسِّره جزئيًّا ذلك الانتشار المتفاوت في الاتصالات والتكنولوجيات الكونية. هناك كذلك قَضِيَّة المعيار الذي نستخدمه لقياس المدى الذي وَصلَت إليه حالة التواصل العالمي، وما إذا كان يجب أن يقوم على انتقال الصوت أو إمكانية الوصول إلى التكنولوجيا أو الاستخدام الفعلي لتكنولوجيا ما. في هذا السياق: ألا بد من وجود تكنولوجيا مُعيَّنة في أنحاء العالم لكي يُعتَبر ذلك دليلًا على العولمة؟

ونحن نضع النقاط السابقة في اعتبارنا، هناك على الرغم من ذلك دليل على أنَّنا أصبَحْنا أكثر قدرة على التواصل في عدد من المناطق. الاتحاد الدولي للاتصالات التابع لمنظمة الأمم المتحدة، يفيد في تقرير له أن ٩٠٪ من سكان العالم كان لديهم خدمات إذاعية (راديو) في سنة ٢٠٠٢م بينما كان الرقم بالنسبة للتليفزيون ٨٦٪ (Mingers, 2006: 136). كذلك يقترب الكوكب من تحقيق تواصلية كاملة في هيئة إمكانية الوصول الأساسي إلى شبكات اتصال الهاتف المحمول (ibid., 38). وبحسب الاتحاد الدولي للاتصالات أيضًا

فإن عدد خطوط الهاتف الرئيسية زاد من ٦٣٤ إلى ١٢٠٧ مليون بين عامي ١٩٩٤م و٢٠٠٤م كما زاد عدد المشتركين في الهاتف الخلوي من ٦٥ إلى ١٧٥٨ مليونًا، وقفز عدد مُستخدِمي الإنترنت من ٢١ إلى ٨٦٣ مليونًا، وبالنسبة للاتصالات التليفونية الدولية (محسوبة بالبليون) كان هناك بالمثل زيادة كبيرة خلال تلك الفترة، حيث كانت أرقام ١٩٩٤م و٢٠٠٤م هي ٥٧ و١٤٥ على التوالي (ITU, 2006).

(١) الميديا والعولمة

(١-١) طبيعة عولمة الميديا

عزَّزت الزيادة التي طَرأَت على امتلاك أجهزة الراديو والتليفزيون في أرجاء العالم منذ ستينيات القرن العشرين، عولمة الميديا، ويحسب مجلة Screen Digest (مايو ١٩٩٨م) كان هناك بالقرب من أواخر الألفية أكثر من بليون جهاز تليفزيون حول العالم، برغم وجود تَبايُنات إقليمية في مستويات الملكية بالطبع. في سنة ١٩٩٦م على سبيل المثال، كان في أوروبا ٤٤٢ جهاز استقبال تليفزيوني لكل ألف شخص، مقارنة بعدد ٥٠ جهازًا لكل ألف شخص في أفريقيا (UNESCO, 1998: Table 5-6). أحد المؤشرات العالمية الواضحة هو ذلك الهبوط في نسبة المُشاهَدة لمحطات الخدمة العامة، وهذا يعود في جزء كبير منه إلى إدخال الأقمار الاصطناعية والتكنولوجيا الرقمية مِمَّا أدَّى إلى زيادة هائلة في عدد القنوات التليفزيونية، ومحطات الإذاعة، وساعات البث، وتَعدُّد البرامج المنزلية، ونَتَج عن ذلك كله أن أصبَحَت مشاهدة التليفزيون تجربة أكثر تَشظِّيًا وفردانية؛ وفي هذا السياق فإن الكثير من محطات التليفزيون والراديو أصبحت تستخدم هذه القنوات لخدمة أذواق وثقافات وعرقيات بعينها لتكون في واقع الأمر «بثًّا محدودًا» أكثر منها بثًّا عريضَ المدى. ألمانيا، على سبيل المثال، شاركت في هذه التطورات بتخفيض حصة السوق من زمن مُشاهَدة مؤسَّسة الخدمة العامة من ١٠٠٪ في ١٩٧٥م إلى ٣٩٪ في ١٩٩٥م (Mackay, 2000: 53).

مشاهدة التليفزيون من ثم تُصبِح تجربة مجتمعية وطنية أقل فأقل. هذا التوجه، يزيد من التشجيع عليه ظهور التليفزيون العابر للقارات، وكذلك ظهور عدد من أسواق التليفزيون الإقليمية مثل تلك في أمريكا اللاتينية والشرق الأوسط وآسيا. مثل هذه الأسواق يكون تركيزه في العادة على قوة إقليمية ذات نفوذ؛ مثل البرازيل والسعودية والهند — على التوالي — ويسهل من العملية وجود لغة مُشترَكة، هذا على الرغم من أن الإقليمية ليست العولمة بالطبع.

قَوِيَت بالمثل عولمة الميديا بظهور عدد من مؤسَّسات الميديا العملاقة مُتعدِّدة الأنشطة؛ مثل «ديزني»، و«سوني»، و«برتلزمان»، و«جنرال إليكتريك»، و«نيوز كوربوريشن»، و«تيم وارنر»، و«فياكوم»، كما أن تركيز مِلكية هذه المُؤسَّسات في أيدي قلة من المؤسَّسات والتكتلات العملاقة يمكنها من اقتسام صناعات الترفية والتسلية من خلال قدرتها على التمويل والإنتاج والتسويق والتوزيع لمنتجاتها السينمائية والتليفزيونية. تعتقد «كريس باركر Chris Barker» (١٩٩٧) أن مؤسَّسات الميديا العابرة للحدود القومية تُطوِّق القواعد والنظم القومية والوطنية ومن ثَمَّ تُضْعِف من إجراءاتها التنظيمية، وهو تَوجُّه يدعمه النظام الدولي المُتَّجِه نحو السوق، الذي وضعه كل من منظمة التجارة العالمية والاتحاد الدولي للاتصالات، وهناك قلق يتم التعبير عنه كثيرًا من أن هذه التطورات تُؤدِّي إلى أنماط مشاهدة «متجانسة»، أو «مُعَولَمة»، بأشكال البرامج التليفزيونية نفسها؛ مثل الأخبار، والمسلسلات، وبرامج المسابقات، وتليفزيون الواقع، التي نجدها في كثير من دول العالم وقنوات بعينها، وعلى نحو أكثر تحديدًا، هناك وجهة نظر تتردد دائمًا، مفادها أن أمريكا تسيطر على الميديا العالمية ببرامج تليفزيونية ونماذج أمريكية أخرى تَغمُر دولًا في أوروبا، وأمريكا اللاتينية وغيرها، وقد لاحظَتْ كل من «سوزان شيك Susanne Scheck»، و«جين هاجس Jane haggis» (٢٠٠٠) أن المسلسلات التليفزيونية في أمريكا اللاتينية تَدُور في نفس الإطار التقليدي الموجود في ثقافة الميديا الأمريكية.[١]

في المقابل، فإن الولايات المتحدة لا تستورد سوى القليل من البرامج: ١٪ من البرامج الإعلانية، و٢٪ من برامج الخدمة العامة (Barker, 1997: 49). بالإضافة إلى ذلك يرى النُّقاد أن الإدارات الأمريكية المُتعاقبة كانت تحاول دائمًا التحكم في الإطار التنظيمي الدولي لصناعات الثقافة والإعلام، وذلك لكي تُؤمِّن لصادراتها الثقافية إمكانية الوصول إلى أسواق الدول الأخرى. ولتحقيق هذا الهدف فإن الولايات المتحدة، كما يرى البعض، تستخدم لغة وأيديولوجية السوق الحرة لانتقاد ما تزعم أنه سياسات حمائية من قِبَل الحكومات الوطنية؛ وعلى نحو أوسع هي الحالة نفسها التي تُبَرْهِن على أن المؤسَّسات الإعلامية المسيطرة كلها مؤسَّسات غربية باستثناء «الجزيرة»، وهو ما يؤكد أن أجندة

---

[١] على الرغم من ذلك، تكتشف كريس باركر (Chris Barker) اختلافات مُعيَّنة بين المسلسلات والتمثيليات التليفزيونية من حيث عدد المشاهد والموضوعات التي تتناولها. انظر: Global Television (1997).

العالم الإخبارية مركزها «غربي» وتُدار «غربيًّا» إلى حد كبير. هذه المؤسَّسات تستطيع أن تُؤثِّر في الأجندات العالمية، وغالبًا ما تتهم بأنها تقدم تقارير مُجتزَأة عن الأحداث الجارية، وتهمش الصحافة الخبرية الجادَّة، وتبتر الحوار سواء على المستوى العالمي أو المحلي (انظر: Habermas, 1984).

مثل هذه التطورات من وجهة نظر اليسار السياسي، يتم تفسيرها باعتبارها شَكلًا من أشكال الاستعمار الإعلامي الذي ينشر القيم الرأسمالية الغربية، والأمريكية أو إحداهما، وكذلك القوة الاقتصادية، وهو ما نراه بوضوح في انتشار الإعلام التجاري العابر للحدود (انظر: Mattelart and Siegelaud, 1978 (Schiller, 1979). على أن النقد الشائع الذي يُوجَّه إلى هذا الفهم، هو يفترض أن الجمهور غير الغربي سلبي ولا يستطيع قراءة النص أو الرسالة الإعلامية. وكما اكتشفت «ماريان بريدن Marian Bredin» (١٩٩٦) في دراساتها عن المجتمعات الأصلية في شمال كندا، فإن البرامج الأجنبية يمكن بالفعل أن تؤكد القيم والهويات الأصلية، حيث تستخدم الشعوب الأصلية تاريخها ووجهات نظرها الثقافية في مُناقَشة ما يقدم لها على شاشات تليفزيوناتهم، والحقيقة أن كل أعضاء أي جمهور للتليفزيون يشاركون بدرجات مختلفة في بناء معانيهم الخاصة كجزء من عملية فهمهم وتعريفهم لذواتهم. الأفراد، على نحو دائم، سوف يقومون بتفسير النصوص الإعلامية وغيرها من المُنتَجات الثقافية من وجهة نظر تاريخهم الثقافي الخاص (Sinclaire et al., 1996) بالإضافة إلى ذلك ينبغي أن نفكر في أهمية التليفزيون بالنسبة لنا، وما إذا كانت برامجه قادرة بالفعل على إضعاف القيم الأصلية، وفي هذا السياق يؤكد «جون طوملينسون» (١٩٩١م) كيف أن مشاهدة التليفزيون مستوعبة في حياتنا باعتبارها أحد الأنشطة التي نتعهدها، بينما طبيعة تفاعلنا مع هذا الوسيط تُشكِّلُها ميولنا وظروفنا الشخصية، وكل ذلك يثير قضية طبيعة ونوعية البرامج. على صلة بهذا الأمر فإن فكرة الاستعمار الإعلامي لا تهتم كثيرًا بنوعية البرامج الأمريكية ولا باستخدام المسئولين لها وسيلة لملء البرنامج، في الوقت الذي يُولون فيه المُنتَج المحلي أولوية (Barker, 1997).

هناك كذلك تَدفُّقات موازية من البرامج التليفزيونية من أمريكا اللاتينية أو أستراليا إلى الولايات المتحدة على سبيل المثال (Mackay, 2000). الاستعمار إذن مفهوم غير كافٍ لوصف نماذج وأنماط وأعمال الميديا المعاصرة، إلا إنه ينبغي مُلاحَظة أن رد بعض الكُتَّاب على مثل هذا الخلاف هو «نظرية الاستعمار الإلكتروني» التي تركز على طريقة

تأثير الميديا العالمية في تفكيرنا وأفعالنا، وخاصة فيما يتعلق بسلوكنا بوصفنا مستهلكين (انظر: McPhail, 2006).

(٢) هل هي عولمة الميديا؟ المنظور الشَّكِّي

يثير المتشككون عدة اعتراضات على الزعم بعولمة الميديا (انظر: Hafez, 2007). وبعض الكُتَّاب يؤكدون اتساع مدى المقاوَمة المحلية لإمبراطوريات الميديا العالمية (Thussu, 1998 على سبيل المثال)؛ ومن المهم جِدًّا أن نعرف أنه على الرغم من أن المؤسَّسات الإعلامية الغربية المُتعدِّدة الجنسية تُبَث باللغات القومية على نحو متزايد، يظل حضورها خارج أمريكا الشمالية وأوروبا وأستراليا محدودًا نوعًا ما، بالإضافة إلى ذلك فإن توزيع البرامج يقيده كون حقوقها مُقسَّمة، أكثر من أنها تُباع بالجملة، وذلك بهدف تعظيم الدخل (Sparks, 1998). حتى الـ CNN على الرغم من أسلوب عملها الدولي — موجودة في أكثر من ٢٠٠ دولة — فإنها في النهاية شبكة أخبار أمريكية بالكامل، وكانت تُنْتَقد أحيانًا لأنها تسير على خط واشنطن، وهو ارتباط قَلَّص انتشارها العالمي. يُضَاف إلى ذلك أن الحكومات، كما يُؤكِّد دائمًا تحتفظ بالقدرة على إخضاع مؤسَّسات الميديا العالمية لقواعدها ونُظُمها الوطنية، كما أن شركات التليفزيون والإذاعات تظل مُوجَّهة وطنيًّا وتتناول الأحداث العالمية من منظور وطني، وبالتالي من المُرجَّح ألا يجد إنتاجها الخاص اهتمامًا عالميًّا، (Tomlinson, 1997b). بالإضافة إلى ذلك فإن إذاعات الخدمة العامة لم تَختَفِ، وفي دولة مثل المملكة المتحدة على سبيل المثال، نجد أنها ما زالت في صحة جيدة معقولة، بالرغم من الضغوط المتزايدة من المحطات التجارية وفرط القنوات التليفزيونية الجديدة (Mackay, 2000).[٢] على صلة بهذه النقطة، يُلاحَظ بالرغم من دخول مرحلة تليفزيون القمر الصناعي، أن أنماط مشاهدة التليفزيونات الوطنية لم تَمُر بثورة وأن التليفزيون العالمي لا وجود له بعد (Sparks, 1998). ومن هنا فإن الناس سوف يُشاهدون برامج التليفزيون المحلية، مع بعض الاستثناءات؛ مثل الدراما، والمسلسلات الكوميدية الأمريكية عندما يكون الخيار لهم.

[٢] هناك دعاوى بأن المُنافَسة الزائدة تؤدي إلى أن يكون مُقدِّمو البرامج أكثر تَوجُّهًا نحو التسلية، ومن ثم فإن هذا التقليل من دَوْرِهم في الخدمة العامة يؤدي إلى تآكل المجال العام (Herman and McChesney, 1997).

(٣) هل هناك جمهور عالمي وفضاء عام؟

وجود أو عدم وجود جماهير عالمية وفضاء عام مُحدَّد؛ أمور مهمة بالنسبة لطبيعة العولمة الإعلامية، والمدى الذي يمكن أن تصل إليه. في حالة الأولى فإن تكنولوجيا الأقمار الاصطناعية، والمِلكية الجماهيرية للتليفزيون تضمن أن أحداثًا رئيسية سوف تجتذب جماهير تليفزيونية في أنحاء العالم، وتُمكِّن نسبة كبيرة من البشر من أن يتشاركوا هذه التجربة، وهي أحداث عالمية رئيسية؛ مثل دورات الألعاب الأولمبية، وكأس العالم، والحفلات الموسيقية لدعم مقاومة الإيدز، إلى جانب أحداث أخرى مثل كارثة تسونامي (٢٠٠٤م)، وإسقاط نظام صدام حسين، ومصرع الأميرة «ديانا»، على الرغم من ذلك، فإن مثل هذه الأحداث والمناسبات تعتبر، من المنظور المتشكك، أحداثًا عارضة وأحداثًا تاريخية استثنائية، وعليه فليس من المُرجَّح أن تبقى على الشعور بالزَّمالة العامة اللازمة لبناء جمهور إعلامي عالمي. يُضاف إلى ذلك أن مُشاهَدة التليفزيون في آخِر الأمر تجربة نكون فيها على مبعدة من الحدث أو المناسبة الفعلية، معتمدين على مهارات الإخراج لدى صانعي البرامج، الأمر الذي يُقلِّل من مستوى وعمق مشاركتنا[٣] باختصار ما مدى تأثير التليفزيون بوصفه وسيلة لصنع جمهور عالمي؟

أما بالنسبة لمسألة الفضاء الكوني العام، فإن الأزمات الدولية مثل الحرب الأخيرة في العراق، يمكن أن تخلق بالفعل اهتمامًا وجدلًا إعلاميًّا كبيرًا. ولكن، مرة أخرى، تلك أحداث لا تستطيع بمفردها أن تُبقِي على فضاء كوني عام. والواقع أنه في حالة حرب العراق، لم تستطع المعارَضة العالمية الواسعة أن تمنع الولايات المتحدة وحلفاءها من القيام بالغزو، مِمَّا يوحي بأن كلًّا من المواقف القائمة والميديا لم يكونَا قادرَين على تقديم مِنبَر عالمي لبلورة قرار عالمي. على أنه ربما بسبب التَّنوُّع الشديد الموجود في العالم، سيكون من الصعب تحقيق فضاء عام للجدل العالمي. وأخيرًا فإن «جان بودريار Jean Baudrillard» (١٩٨٣) يتناول هذا الموضوع من منظور مختلف تمامًا، مجادلًا أن تكنولوجيات الإرسال وما تُنتِجه من تَدفُّقات، أدَّت إلى تشويه أو طمس الخط الفاصل بين الحقيقة المُتخَيَّلة

---

[٣] يصف جون طومسون (John Thompson) هذه التجربة التي تصنعها الميديا بأنها «حميمية على البعد، غير متبادلة» (١٩٩٥م، ٢١٩)، وللاطلاع على مناقشة مستفيضة للاتصال والتفاعل غير المباشر، انظر: Thompson (1995) and Tomlinson (1999a, Ch. 5).

والعالم الحقيقي؛ والميديا كما يعتقد، تخلق واقعًا متشعِّبًا يهدف إلى التَّسلية، وبالتالي تَخلَّت عن وظيفتها التوصيلية.

(٤) هل هناك صحافة كونية؟

فيما يتعلق بالصحافة المطبوعة هناك دلائل على العولمة، وبخاصة اتساع نطاق وكالات الأنباء العالمية مثل «بلومبيرج»، و«رويترز»، و«الأسوشيتد برس»، و«أجنس فرانس برس»، التي يمكن النظر إليها باعتبارها تُشكِّل السياسات المحلية والأجندات السياسية. في المملكة المتحدة على سبيل المثال، نجد أن ملكية المؤسَّسات الإخبارية لصحف مثل Sun التي هي جزء من إمبراطورية «روبرت مردوخ» الإعلامية؛ تضمن أن يكون له تأثير في السياسات المحلية البريطانية وبخاصة فيما يتعلق بالقضايا الأوروبية، على أن فكرة وجود صحافة كونية يقلل من شأنها غياب صحف عالمية حقيقية وهو ما يُعْتَبر انعكاسًا للوسيط الخاص. من الأسهل جدًّا بالنسبة للصور الإعلامية والموجات الإذاعية أن تنتشر في العالم مقارَنة بالصحف، رغم أن الأولى بالطبع معتمدة على البنية التكنولوجية الأساسية اللازمة، لكي تتمكن من الانتقال على هذا النحو. «فاينانشال تيمز» هي إحدى الصحف القليلة مع «وول ستريت جورنال»، التي تهدف إلى البيع عالميًّا، ولكن التوزيع خارج المملكة المتحدة في عام ٢٠٠٠م كان يُقَدَّر بـ ١٣٠٠٠٠ نسخة مع قاعدة مقروئية ضعيفة مقصورة تقريبًا على رجال الأعمال (Mackay, 2006: 67). يضاف إلى ذلك أن الصحف تميل إلى اتخاذ منظور وطني (أو قومي)، واضح أكثر من التليفزيون في تغطيتها. الأخبار العالمية فيهما تجنح نحو الصراعات والكوارث، وهو ما يثير قضية مدى دقة الانطباع الذي تتركه عند الجمهور عن الدول الأخرى؛ ولكننا لكي نكمل ما بدأناه عن الإعلام المطبوع، من الضروري أن نتعرف على الأشكال المختلفة التي يَتَّخذها. مثلًا: مقارنة بالتَّوجُّه القومي لكثير من الصحف القومية، فإن كثيرًا من الصحف والمجلات؛ مثل «كوزموبوليتان»، و«نيوز ويك»، و«تيم»، و«الإيكونومست»، كلها مُصمَّمة لكي تحظى بقبول عالمي (Mowlana, 1997) بالإضافة إلى ذلك فإن معظم الصحف القومية الآن لها مواقع إلكترونية على الإنترنت، الأمر الذي يُمكِّن جمهورًا عالميًّا من الوصول إلى التغطية الخبرية التي تُقدِّمها، وبالتالي، فإن أرقام التوزيع العالمية الضعيفة، بمعنى ما، تجعل الوصول العالمي أو الدولي مستحيلًا بالضرورة.

(٥) عولمة الميديا: محاولة للتقويم

كما تناولنا سابقًا، فإن طبيعة الوسيط ونوع المنتج الثقافي كلها مُحدِّدات مُهمَّة للمدى الذي يتم به عولمتها؛ ولهذا السبب فإن طبيعة وشكل الأفلام والموسيقى والتصوير الساكن تؤكد أن بالإمكان إعادة إنتاجها بسهولة وأن تكون موجودة في أنحاء العالم. الموسيقى الشعبية على سبيل المثال انْتشرَت في العالم نتيجة لُمنتَجات صديقة أخرى (مثل: أجهزة التسجيل، والأشرطة، والأقراص المُدمَجة)، وعَبْر الراديو، ومُؤخَّرًا عن طريق أجهزة الموسيقى الرقمية، على الرغم من أن المؤسَّسات الإعلامية العالمية (مثل: بوليجرام، وتيم وارنر، وسوني، وأي إم آي) لعبَت دورًا مُهمًّا في توزيع الموسيقى في أرجاء العالم. الراديو كان قادرًا على تَجاوُز الحدود قبل الوسائط الإلكترونية الأخرى نتيجة استخدامه تَردُّدات وتكاليف إنتاج رخيصة نسبيًّا؛ ويمكن أن يقال إنه الوسيط الوحيد الذي يُوجَد به مُنتَج عالمي في هيئة الـ «بي بي سي العالمية»، التي — بسبب تاريخها وعدم انحيازها وتقديمها للبرامج بالإنجليزية وباثنتين وثلاثين لغة أخرى — تجتذب جمهورًا عالميًّا، على الرغم من أن النقاد ما زالوا يعتبرونها مؤسَّسة غربية بسبب تمويلها من الحكومة البريطانية، إلى جانب ذلك فإن عدد مُستمِعي الـ «بي بي سي» في العالم في ١٩٩٧–١٩٩٨م كان يُقدَّر بـ ١٣٨ مليون مستمع، وهو رقم يتناقص بالفعل بسبب المنافَسة المتزايدة من مصادر أخرى (Hendy, 2000: 23). الانتشار العالمي للراديو كله، مَحدود بالطبع لاستحالة تزويده بعناوين فرعية، إلا أن الراديو في النهاية يتميز بأن تَوجُّهاته مزيج من المحلية، والقومية، والإقليمية، والدولية، والكونية، وهكذا فإن محطات الراديو المحلية والإقليمية خَلقَت وعيًا أوسع بالهويات المحلية والإقليمية الخاصة، على الرغم من أن شكل ومحتوى برامجه — كما يُلاحَظ — يبدو متشابهًا تقريبًا في أنحاء العالم.

إجمالًا، بينما تُوجَد قوى قادرة مثل المؤسَّسات الإعلامية العابرة للحدود القومية التي تقود عولمة الميديا، وعلى الرغم من وجود تَطوُّرات تُسهِّل هذه العملية، وبخاصَّة التَّوجُّه العالمي للتَّحرُّر من القيود والقوانين، فإن عدم اتساقها يتأكد، بسبب عوامل؛ مثل مدى التَّنوُّع الثقافي واللغوي في العالم، وعدم المساواة في فُرص الوصول إلى تكنولوجيات الميديا، ووجود أنظمة إعلامية مختلفة، والعدد الإجمالي لمحطات الراديو المحلية والإقليمية، والصحف والقنوات التليفزيونية، والدَّوْر التنظيمي الذي تُمارِسه الدول. كذلك فإن أحد المُحدِّدات المهمة للعولمة الإعلامية، هو طبيعة رد الفعل المحلي على الميديا العالمية الذي سوف يَتوقَّف على ظروفنا وأُطرِنَا الخاصة، أحد العوامل الأخرى التي تُسهِم في عدم

اتساق العولمة أو انتظامها هو اختلاف قدرات الدول في السيطرة على المؤسَّسات الإعلامية العابرة للحدود وفرض قواعدها المُنظِّمة، الأمر الذي يعني أن هناك تَنوُّعات كثيرة في العالم في عدد البرامج المستوردة وغيرها من المنتجات. عولمة الميديا — باختصار — لا ينبغي التفكير فيها، باعتبارها حالة مستقرة، وإنما باعتبارها مشروعًا في حال استمرار تسهم فيه عمليات أخرى كثيرة وتدفقات متعددة الجوانب، ليست كلها كونية من حيث درجة وصولها وإن كانت كلها تُولِّد تفاعلات مُعقَّدة في أطر مختلفة، وهذا كله يتطلب تحليلًا على عدة مستويات.

(٦) العولمة والاتصال والتكنولوجيا

(٦-١) الطبيعة المتطورة للاتصال العالمي

يساعد على الاتصال العالمي في المرحلة المعاصرة عدد من التكنولوجيات المتقدمة؛ حيث جعل الإنترنت والبريد الإلكتروني والفاكس والتليفون المحمول والرسائل النصية؛ الاتصال سهلًا بأجزاء مختلفة من العالم، كما أن التوسع الهائل والسريع في المعلومات على الإنترنت يُمكِّن الناس من الوصول اللحظي غير المسبوق الذي نَتَج عنه ارتفاع كبير في حجم تَبادُلها في العالم[٤] يضاف إلى ذلك أن الابتكارات التكنولوجية الحديثة تساعد على دمج أشكال مختلفة من وسائل الاتصال الحديثة، تمكننا على سبيل المثال من الوصول إلى الإنترنت، والبريد الإلكتروني، وتَلقِّي الأخبار والخدمات الإعلامية عن طريق التليفون المحمول. إلى جانب ذلك هناك تَقدُّم هائل فيما يخص البنية الأساسية للاتصالات والكابلات والأقمار الاصطناعية والتكنولوجيات الرقمية التي تُسهِّل التفاعل الاجتماعي والثقافي عبر الحدود والمناطق والقارات. في سنة ١٩٩٧م كان هناك ٣٠ مليون كيلومتر من الكابلات الليفية الضوئية في العالم (Whitehouse, 1999). وبنهاية ٢٠٠١م ارتفع الرقم إلى ٤٥ مليون كيلومتر، يرسم الباحثون خرائط لنمو الممرات الصوتية على طُرق الاتصال العالمية الرئيسية، إذ زاد عدد ممرات البرقيات الصوتية عبر الأطلنطي من ٢٢٠٠٠ في ١٩٨٦م إلى ٢٦٤٠٠٠ في ١٩٩٦م، بينما زاد عدد الممرات الصوتية بالقمر الصناعي عبر

---

[٤] على الرغم من أن «كاي حافظ Kai Hafez» يُلاحِظ أن الشريان الرئيسي لتبادل البيانات مستمر في أن يكون عبر الأطلنطي بين الولايات المتحدة وأوروبا، يؤكد أن ذلك، إذن، ليس تبادلًا كونيًّا حقيقيًّا.

الأطلنطي من٧٨٠٠٠ إلى ٧١٠٨٠٠٠ في الفترة نفسها (Staple, 1996). في هذا السياق تمثل التكنولوجيا الرقمية قفزة هائلة إلى الأمام في الاتصال العالمي، مع الرقمنة التي تمكن من ترجمة المعلومات إلى كود ثُنائي عالمي يجعل بالإمكان تحويل المعلومات بين وسائط الإعلام والاتصال المختلفة، وبثها بعد ذلك عبر الشبكات الرقمية. كذلك فإن تكنولوجيا شبكات النطاق العريض فائقة السرعة، يُسْهِم في انتشار واتساع مدى ونطاق المواقع مثل You Tube وخدمات الشبكة الاجتماعية مثل My Face، والـ Face Book (Wray, 2007).

(٦-٢) الاتصال بالتليفون المحمول

تعتبر التليفونات المحمولة إسهامًا كبيرًا ورئيسيًّا في زيادة الاتصال الصوتي. كما أنه قد حدث نمو كبير في ملكيتها واستخدامها منذ تسعينيات القرن الماضي، ففي يونيو ٢٠٠٦م تم توصيل البليون الثاني في المنظومة العالمية. ما تعبر عنه هذه الإحصائية هو أن الأمر تَطلَّب ١٢ عامًا لبيع أول بليون تليفون محمول، وعامًا ونصف العام فقط لبيع البليون الثاني، مع الوضع في الاعتبار أن ٨٠٪ من هذه الزيادة حدثت في الدول النامية، المثير للاهتمام أن الزيادة الكبيرة في هذا الاتساع عن طريق الـ GSM تعني أن التليفونات المحمولة هي أول تكنولوجيا اتصال يكون لها مُستخدِمون أكثر في الدول النامية منها في الدول المتقدمة، وأحد الأسباب أن الشركات المنتجة تقوم بتصميم أجهزة في المتناول بالنسبة لتلك الأسواق الناشئة المتوقع لها أن تكبر. كذلك تقدم تكنولوجيا التليفون المحمول فوائد إضافية للدول الأشد فقرًا؛ إذ يرى معهد World Watch مثلًا أنها سوف تُضَيِّق الهوة في فجوة المعلومات الموجودة بين المجتمعات المُتقدِّمة والمجتمعات النامية، كما أنها تُسهِّل إمكانية الاتصال الأفضل عن طريق الإنترنت، كما تُمكِّن الأقل قدرة مادية على إجراء اتصالات لاسلكية بالشبكة دون الحاجة لشراء أجهزة كمبيوتر شخصية (BBC, 2003). وأخيرًا فإن ما يُسمَّى بالجيل الثالث 3G من تكنولوجيا التليفون المحمول، الذي يُوفِّر خدمات فائقة السرعة في الاتصال وغير ذلك من وظائف الميديا المُتعدِّدة، سوف يُؤدِّي إلى نمو مستمر في استخدامه.

(٦-٣) الإنترنت والتواصل الكوني

الإنترنت وسيلة أخرى من الوسائل التي وفَّرَتها تكنولوجيا المعلومات والاتصال المعاصرة من أجل مجتمع أكثر تواصلًا، بحلول عام ٢٠٠٠م كان مُعظَم دول العالم قد أصبح

مربوطًا بالإنترنت، وفي السنوات الخمس الأخيرة من الألفية السابقة كان الاتصال عَبْر هذه الوسيلة يتزايد بنسبة ٨٦٪ سنويًّا (Kogut, 2004). قدوم الإنترنت يؤكده كذلك تزايُد عدد مواقع الشبكة، ففي ١٩٩٥م كان هناك أقل من ٢٠٠٠٠ موقع، وارتفع العدد إلى ما يزيد عن ٣٦ مليونًا في ٢٠٠٢م[٥] والسبب في هذا الاتساع الكوني هو تَطوُّر الشبكة العالمية، التي حَقَّقت أكبر نمو سنوي لها في سنة ٢٠٠٥م عندما بلغ عدد مواقعها ١٧ مليون موقع، بحسب تقرير لشركة Netcraft التي تقوم بالرصد. وبالإضافة إلى التغلب على مُعوِّقات الفضاء المادية والحدود القومية التي تُقيِّد قدرة الناس على التفاعل والاتصال، فإن التوسُّع في الإنترنت قد يُمكن في وقت ما من أن يصبح تكوين مجتمعات إلكترونية، وشبكات عابرة للحدود القومية هو العادي، وليس مجرد سلوك ينتهجه النشطاء والمهاجرون وأصحاب التوجهات التكنولوجية.

الإنترنت، بالنسبة لكثيرين، أكثر من مُجرَّد وسيلة اتصال بالآخَرين، فهو يقدم لهم كذلك، منبرًا للتعبير عن أنفسهم بحرية ويمكنهم من القيام بدور أن يكون للناس هويات جديدة مع الاحتفاظ بسرية الأسماء في الوقت نفسه (Turkle, 1995). على أننا قبل أن ندفع لنعلن أن الإنترنت قد غير السلوك الإنساني تمامًا، لا بد من دليل أكثر إقناعًا عَبْر فترة زمنية أطول، لتبين هذه النقطة، وبخاصة إذا تَذكَّرْنا أن الإنترنت كما نعرفه لم يظهر إلا في تسعينيات القرن الماضي، سوف نحتاج أن نَتحرَّى مثلًا ما إذا كان استخدامه يُقلِّل الوقت الذي تنفقه على أنشطة أخرى مثل مشاهدة التليفزيون؛ وبالرغم من انشغال بعض الأبحاث بهذه المسألة تحديدًا؛ رصدَتْ دراسة قامت بها جامعة «ستانفورد» في سنة ٢٠٠٠م بعض الدلائل على أن الإنترنت كان يُؤدِّي إلى تقليص الوقت المُخصَّص لمشاهدة التليفزيون في الولايات المتحدة (Nie and Erbring, 2000). فإن معلومات من هذا النوع لا تكفي للوصول إلى استنتاج دقيق إذ إننا في حاجة إلى المزيد من المعلومات لكي نقرر إذا ما كان استخدام الإنترنت يُؤدِّي إلى الاستثمار في العلاقات الافتراضية على حساب الوقت الذي ننفقه على علاقاتنا الاجتماعية «الفعلية»؛ مثل الصداقات والأسر. بمعنى آخر، إلى أي مَدًى نستخدم الشبكة الدولية: World Wide Web لكي نصبح متواصلين عالميًّا

[٥] على الرغم من ذلك، فإن تحديد كمية استخدام الإنترنت أمر صعب، حيث المرجح أن يقوم عدد من المستخدمين باستخدام وصلة واحدة في عدد من المنازل وأماكن العمل والمؤسَّسات ومقاهي الإنترنت.

ومتفاعلين مع ثقافات وشعوب جديدة؟[٦] يضاف إلى ذلك أن استمرار وجود صور مختلفة من الانقسام الرقمي، يعني أن إمكانية الوصول إلى الإنترنت لَيسَت مُتاحة للكل.

(٦-٤) تأثير التدوين

لانتشار التدوين كذلك إسهام كبير في اتساع الشبكة. والمدونات مواقع شخصية منشورة على الشبكة تُغطِّي موضوعات عِدَّة وتُقدِّم مصادر بديلة (تعتمد على المواطنين) للمعلومات والتسلية للأفراد وللمؤسَّسات الإعلامية التقليدية. المراحل والأحداث التراجيدية في حياة الناس، على نحو خاص، هي التي تنتج أكثر المدونات؛ وذلك لأنها تُقدِّم وسيلة للناس لاستدعاء خبراتهم وتجاربهم الشخصية وصَوغ مشاعرهم تجاه مثل تلك الأحداث. ساعد كذلك على انتشار ظاهرة التدوين وجود خدمات مَجانِيَّة مثل تلك التي تقدمها Movable Type، وAOL Journals، وشركات مثل: Microsoft، وGoogle التي تزود المستخدمين بوسائل لنشر مدوناتهم، وقد أدخلت الأخيرة — مؤخرًا — آلية للبحث خاصة بمدوناتها. نتيجة لذلك كله اتَّسع عالم التدوين والشبكات وأصبح حجمه يتضاعف كل ستة أشهر في المتوسط، وبحسب Technorati وهو مَوقِع تدوين وفهرسة؛ فإن عام ٢٠٠٦م شهد نشأة مدونة جديدة كل ثانية؛ أي إنه كان هناك ما بين ٧٥٠٠٠، و٨٠٠٠٠ مدونة كل يوم (Arthur, 2006). نِمو ظاهرة التدوين مَلحوظ في الولايات المتحدة على نحو خاص، وبحسب مسح قام به Pew Internet and American Life Project أن الجمهور القارئ للمدونات ارتفع بنسبة ٥٨٪ في ٢٠٠٤م وبنهاية ذلك العام كان حوالي ثمانية ملايين من الناس قد أصبح لهم مدونات (BBC, 2005a). ولعل الأكثر أهمية بالنسبة للحيوية المستمرة للظاهرة أن اتساع نطاق المُدوَّنات لم يكن مقصورًا على عالَم المركزية الإنجليزية في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة، بل إننا يمكن أن نجده في الصين، وفرنسا، وكوريا الجنوبية، واليابان. يضاف إلى ذلك أن الاهتمام بالتدوين كان كبيرًا لدرجة أن مؤسَّسات وشركات الميديا تَتقدَّم بسرعة في هذا المجال، يشجعها على ذلك إمكانية الوصول إلى جماهير وعُملاء جدد باستمرار.

---

[٦] كانت بداية مفيدة لجمع مثل هذه المعلومات في كتاب المقالات الذي حرَّره «باري ويلمان Barry Wellman»، و«كارولين هاي ثورنويت Caroline Hey Thornwait» بعنوان: The Internet in Every-day Life (2002).

إلا أننا لا بد من أن نَتوخَّى الحذر لكي لا نقع في قبضة «خدعة الميديا» المحيطة بهذه الظاهرة، حيث إن الأغلبية من مُستخدِمي الإنترنت ليسوا فاعلين بالقدر الكافي في عالَم التدوين، فحتَّى سنة ٢٠٠٤م على سبيل المثال، وهي السنة التي انطلقت فيها قراءة المُدوَّنات في أمريكا بالفعل كانت نسبة مَن لم يسمعوا بالتدوين من بين المتعاملين مع الكمبيوتر تزيد عن ٦٠٪ هذه النقطة تنطبق كذلك على المملكة المتحدة، حيث أُجْرِي مَسْح في سبتمبر ٢٠٠٥م ليجد أن سبعة من كل عشرة مواطنين بريطانيين لم يكونوا يعرفون شيئًا عن التدوين أو ما يتضمنه (BBC, 2005a). وفي مسح آخَر أجراه مكتب أبحاث السوق البريطانية: British Market Research Bureau نجد أن النِّسبة المئوية لمستخدِمي الإنترنت البريطانيين الذين يَنشرون مُدوَّنات أو يُسهِمون فيها لم تكن أكثر من ٢٪ في الربع الأول من ٢٠٠٦م بينما كانت نسبة مَن يتصلون بمدونة أكثر من مرة في الشهر لا تزيد عن ١٠٪ (Lelic, 2006). يُضاف إلى ذلك أنه فيما يتعلق بالصورة الشاملة فإن العمر الزمني لكثير من المدوَّنات قصير، أما ما يظل نشطًا ويتم تحديثه كل ثلاثة أشهر على سبيل المثال فلا يمثل أكثر من نصف عددها (Perrone, 2005). على الرغم من ذلك فإن قِصَر هذا العمر الزمني يُمْكِن فهمه في ضوء أن الكثير من المدوَّنات ينشأ ردًّا على أحداث مُعيَّنة أو ظروف يضعف أثرها بمرور الوقت.

(٦-٥) إضفاء الطابع الفردي على الميديا والاتصال

بالعودة إلى قضية الميديا، نجد أن التطورات الحادثة في مجال تكنولوجيا المعلومات والاتصال تُشكِّل وتُغَيِّر طريقة حصول الناس على الأخبار ومواد التسلية؛ الشباب، على نحو خاص وبشكل متزايد، يحصلون على أخبارهم من مصادر غير منافذ الميديا والأنباء الرئيسية مثل التليفزيون والصحف. في استطلاع للرأي أجرته مؤسسة Globescan في البرازيل، ومصر، وألمانيا، والهند، وإندونيسيا، ونيجيريا، وروسيا، وكوريا الجنوبية، والمملكة المتحدة، والولايات المتحدة، وذلك بين مارس وأبريل ٢٠٠٦م يَتَّضِح أن جيل المرحلة العمرية من ١٨–٢٤ سنة (في تلك الدول) يفيدون من الإنترنت للحصول على الأخبار من عدد من المصادر، كما يقومون بمقارنة ومضاهاة التقارير الإخبارية. والحقيقة أن الإنترنت كان الاختيار الأول من بين المصادر للحصول على الأخبار، إلى جانب مصادر أخرى مثل Google News التي أصبحت واسعة الانتشار (Hermida, 2006). على نحو أكثر عمومية، لم يعد الناس يتوقعون ببساطة أن يَقرءوا الصحف أو أن يُشاهِدوا

التليفزيون أو يبحثوا على الإنترنت، في عملية ذات اتجاه واحد يكونون فيها سَلبِيِّين، وإنما يختارون الإسهام في هذه الميديا من خلال وسائل مثل منابر الحوار، وإرسال قصصهم الخاصة، والتعليق على محتوى ونوعية البرامج؛ والمثير للاهتمام أن وسائل الإعلام الرئيسية أصبحت تضمن تقاريرها أفكار وتعليقات وآراء ووجهات مُستخدِمي الوسائل التكنولوجية المختلفة، وخاصة عندما يكون الأمر متعلِّقًا بأحداث مثل تلك، في لندن ونيو أورليانز التي ذكرناها سابقًا. التأثير التراكمي لهذه التطورات هو تَغيُّر في طبيعة العلاقة بين المنتِج والمستهلِك؛ مثل الصحفي والقارئ، ويبدو أن الخطوط الفاصلة أصبحت ضبابية، حيث إن جوانب الميديا أصبحتْ بالفعل متبادلة التأثير.

(٦-٦) انتشار الديمقراطية الإلكترونية

مواقع الإنترنت، اللوحات الإعلانية، المحادثات على النت، البريد الإلكتروني، الرسائل اللحظية، التدوين، كل تلك الظواهر إسهامات مهمة في فضاء عام جديد للحوار، تقدم منابر للمواطنين العاديين للتعبير عن آرائهم، ومن الصعب أن تسيطر عليها الحكومات. مع سهولة الاتصال العالمي وزيادة تدفق المعلومات عن طريق التكنولوجيات الحديثة، أصبح من الصعب على دولة ما أن تتحكم في المعلومات أو أن تطوعها لاحتياجاتها الخاصة، كما أصبح من الصعب كذلك على الحكومات السلطوية أن ترصد أنشطة أو تحركات خصومها، نجاح حركة «زاباتا» في المكسيك — مثلًا — يرجع إلى تفاديها مؤسَّسات الإعلام الرسمي وتقديم قضيتها للعالم مباشرة ودون تفكير عبر الإنترنت. الحركات الاجتماعية وجماعات المصالح الجديدة تستخدم الإنترنت كذلك لدعم تصور المجتمعات العالمية الافتراضية أو الواقعية والعمل كمنابر ديمقراطية للحوار، والحقيقة أن الإنترنت والبريد الإلكتروني يسهلان بناء نمط جديد من المجتمعات، ويجعلان بإمكان الناس من ذوي الأفكار المتشابهة أن يتواصلوا ويتفاعلوا، رغم تساؤلات النقاد ما إذا كان يمكن اعتبار المجتمعات الإلكترونية مجتمعات ملائمة؛ لأنها لا تتطلب اتصالًا مباشرًا بين الأشخاص. والواقع أن الحركات الاجتماعية تبقى، ليس بفضل تكنولوجيات المعلومات والاتصال فحسب، وإنما بفضل هذه التكنولوجيات والالتقاء وجهًا لوجه بين عدد كبير من أعضاء هذه الحركات في مواقع مختلفة من العالم، وهو الأمر الذي يساعد عليه النقل الجوي زهيد التكلفة. التكنولوجيات الحديثة يمكن أن تُنعِش أيضًا العمليات الديمقراطية الواهنة، حيث تقدم وسائل إضافية لتمكين الناس من التصويت في الانتخابات. عطفًا على

ذلك فإن هذه الديمقراطية التي تُسمَّى «ديمقراطية بالضغط على زر» أو الديمقراطية الإلكترونية المباشرة، تُقدِّم طرائق جديدة للأحزاب السياسية لكي تَتَّصل وتُشارك في الدائرة الانتخابية، إلى جانِب أنها تحمل إمكانية إجراء المزيد من الاستفتاءات على مدًى أوسعَ، وأكثر تَنوعًا من القضايا، وذلك كله يُساعد على إسهام المواطنين في العملية التشريعية، وعلى جعل اتخاذ القرار الحكومي أكثر انسجامًا مع الرأي العام. إلا أن الإنترنت — كذلك — يُوفِّر الفرصة لسماع أصوات جديدة، وللتعبير عن الآراء الثورية وآراء الأقليات، والتحرر من سيطرة الأحزاب السياسية الرئيسية على ساحة الحوار العام.

على أية حال، عند التفكير في تحرير تكنولوجيات الاتصال الجديدة وإمكانياتها الديمقراطية، يجب ألا نغفل الهيئات العديدة التي تستخدم تلك التكنولوجيات لجمع معلومات عنَّا، بدءًا من الوكالات الحكومية وانتهاء بمنظمات التسويق التي ترصد أساليب حياتنا وأنماط استهلاكنا عندما نذهب للتسوق ونستخدم الإنترنت. بالإضافة إلى ذلك، فإننا، نحن أنفسنا، ننفق معظم الوقت في استخدام الشبكة الدولية لأهداف شخصية أكثر مما هو لأهداف ذات توجهات مجتمعية، وبخاصة عند البحث عن معلومات والشراء عن طريقها. في السياق نفسه، بينما تُعْتَبر المجتمعات الافتراضية أحد التجليات البارزة للتواصل الكوني، إلا أنها يمكن أن تكون كذلك مَنابر تُطِل منها بعض العناصر الأكثر بُغضًا من السلوك الإنساني؛ مثل الكذب والابتزاز الشخصي (كما في الحياة الحقيقية في الواقع)، وهي نقطة يعترف بها، حتى «هوارد رينجولد Howard Rheingold» (٢٠٠٠) بطل المجتمع الافتراضي.

(٦-٧) وجهة النظر الشكوكية

يتضح — بشكل عام — أن التطورات الحادثة في مجال تكنولوجيا المعلومات والاتصال، قد أسهمت لدرجة بعيدة في أشكال وأنماط التواصل الكوني العابر للحدود القومية، إلا أن «بول هيرست»، و«جراهام طومسون» (١٩٩٦م) يتشككان في تأثير هذه التكنولوجيات ويعتبران إدخال التلغراف والكابلات تحت الأرضية لحظة أكثر محورية في تاريخ التواصل الدولي، بالنسبة لـ «توم ستاندا Tom Standage» كان ذلك هو «الإنترنت الفيكتوري» الذي أكد أنه كان «ينبغي إعادة النظر في كل شيء من جمع الأخبار إلى الدبلوماسية» (١٩٩٨م، ١). الكُتَّاب المُتشكِّكون في الدعاوى المتطرفة لدعاة العولمة، لا ينكرون أن التطورات الحديثة في تكنولوجيا المعلومات والاتصال، تُشكِّل الأساليب التي نتواصل بها بعضنا مع

البعض، ولكنهم يؤكدون أن تلك عملية تطورية أكثر منها ثورة. في علاقة بذلك، نجد أن أشكال التوزيع التليفوني العالمية بقيت، نسبيًّا، دون تغيير لمئات السنين، باستثناء الدول سريعة التصنيع في شرق آسيا، التي تتكامل في شبكات معلومات واتصال بمعدل سريع (Tehranian and Tehranian, 1997). كما يجادل المتشككون كذلك بأن علينا أن نعترف بالأساليب التي تستطيع بها المجتمعات القومية تشكيل الظواهر الكونية والعابرة للحدود القومية، فيما يتعلق بكل من التكنولوجيا وغيرها من مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية مثل الأسواق. في «اقتصاد الإنترنت العالمي»، مثلًا، وهي سلسلة دراسات لتطور الإنترنت وبخاصة في مجال التجارة (٢٠٠٤م) نجد أن الفكرة الرئيسية البارزة هي الطُّرق المختلفة التي تتطور بها في مجتمعات مُعيَّنة، عاكسة الظروف المُحدَّدة في هذه الدول مثل الأنظمة القانونية، الأمر الذي يجعل المُحرِّر يستنتج أن «اقتصاد الإنترنت العالمي» لم يتحقق بعدُ رغم أن ذلك هو عنوان الكِتاب (Kogut, 2004: 437). مثل هذه النتائج يعمل كذلك على موازنة الزعم بأن الحكومات القومية غير قادرة على التحكم في الإنترنت أو التأثير فيه، وأن النتيجة الأولية للتقدم الذي حدث في تكنولوجيا المعلومات والاتصال العالمية هي تسريع قُوَّة المؤسَّسات مُتعدِّدة الجنسية والمؤسسات العابرة للحدود القومية، مما أدَّى إلى إلحاق الضرر بالسيادة القومية (Schiller, 1995). وأخيرًا، ربما يكون الجدال الرئيسي ضد مفهوم التواصل العالمي هو أن عدم المساواة في إمكانية الوصول إلى تكنولوجيات المعلومات والاتصال هو سبب ضعفه، وهو ما سوف نتناوله الآن.

(٧) الانقسام الرقمي

(٧-١) الانقسام الرقمي العالمي

يشير ما يُطْلَق عليه «الانقسام الرقمي» إلى عدم المساواة في فُرَص الوصول إلى تكنولوجيا المعلومات والاتصال، ويبدو أنه يُمثِّل تحدِّيًا رئيسيًّا لمفهوم «مارشال مكلوهان Marshall McLuhan» عن «القرية الكونية» (McLuhan and Fiore, 1967). هناك مفهومان رئيسيان يقال إنهما يشيران إلى وجود الانقسام الرقمي الأول أنه موجود عالميًّا أو كونيًّا بين الدول، والثاني أن هذا الانقسام نفسه موجود داخل الدول[٧] في إطار المفهوم الأول نجد

[٧] تحدد «بيبا نوريس Pippa Norris» جانبًا ثالثًا من الانقسام الرقمي، وبالتحديد «الانقسام الديمقراطي»، ومن المُؤسِف أن هذا الأمر خارج نطاق هذا العمل (انظر: Norris, 2001).

أن أفريقيا أقل حظًّا بكثير في كل من تكنولوجيات المعلومات والاتصال والبنية التحتية الداعمة مُقارَنة بالمناطق ذات الصناعات، مثل أوروبا وأمريكا الشمالية، وهو الوضع الذي يجعل الكثير من الدول والشعوب الأفريقية أقل ارتباطًا بشبكات الاتصال العالمية. في هذا السياق فإن الوصول إلى الإنترنت في بعض مناطق العالم أكثر محدودية منه في غيرها، على الرغم من أن ذلك قد يكون راجعًا في بعض الأحيان إلى أشكال السيطرة السياسية والدينية أو إلى إحداهما، وهو الوضع الذي ينطبق على دول بعينها في الشرق الأوسط وآسيا الوسطى والقوقاز. وبينما زاد استخدام الإنترنت بشدة في الغرب، ويتزايد في أجزاء كثيرة من آسيا وأمريكا اللاتينية، نجد أنه لم يَزْدَد ولا يتزايد في مناطق كثيرة؛ مثل الشرق الأوسط وأفريقيا. في الهند، على سبيل المثال، ارتفع عدد المستخدِمين للإنترنت من ٤ ملايين شخص في سنة ٢٠٠٠م إلى ٢٣ مليونًا في ٢٠٠٣م على الرغم من أن ذلك يظل ظاهرة مدينية، كما أن الوصلات التليفونية الرديئة تُعطِّل اتساع الظاهرة.

من منظور عالمي، وعلى الرغم من تَمثيل أقل من ٢٠٪ من سكان العالم، فإن ٩٠٪ تقريبًا من مُستخدِمي الإنترنت كانوا مَوجُودين في الدول الصناعية في ٢٠٠٣م رغم أن هذا الرقم يُخفي فوارق هائلة بين الدول في داخل العالم المتقدم (Guardian, 2003). في فرنسا مثلًا هناك مُستخدِمون للإنترنت وللكمبيوتر الشخصي أقلُّ منهم في الولايات المتحدة، وفي أفريقيا كان هناك ١٪ من مُستخدِمي الإنترنت بالرغم من أن القارة تُمثِّل ١٩٪ من سُكَّان العالم (ibid). مرة أخرى، ذلك أمر لا يثير الدهشة، إذا عرفنا أنه يوجد في أفريقيا عدد محدود من خطوط التليفون مُقارَنة بغيرها من الدول[٨] وهنا مثال آخر نُورِده لدلالته وهو أن «مانهاتن» يوجد بها خطوط تليفون أكثر من تلك الموجودة في أفريقيا جنوب الصحراء بكاملها، أفريقيا كلها تُواجِه تَنوُّعات كثيرة في استخدام الإنترنت بسبب تَركُّز أغلبية المستخدِمين في جنوب القارة. إمكانية الوصول الأفريقي إلى طُرق المعلومات الدولية فائقة السرعة مُعوَّقة بسبب نقص عدد أجهزة الكمبيوتر والتليفونات المحمولة عنه في القارات الأخرى، هذا بالرغم من أن عدد التليفونات المحمولة في أفريقيا جنوب الصحراء ارتفع من ٧٢٠٠٠ جهاز في ١٩٩٥م إلى ٢٥,٥ مليون جهاز في ٢٠٠٥م

[٨] الواقع أن عدم كفاية الاتصال التليفوني يُمثِّل مشكلة بالنسبة للمناطق النامية الأخرى؛ لأن ذلك يَعُوق الوصول إلى مصادر المعلومات (Tehranian and Tehranian, 1997).

(Vasagar, 2005). وهناك محاولات تُبذَل لكي لا تظل أفريقيا أقل القارات تواصلًا، وخاصَّة من خلال بناء كابل ليفي-بصري حول القارة بكاملها، بهدف تحويل الاتصالات فائقة السرعة داخل أفريقيا، وتكاملها مع الشبكة العالمية للاتصالات. هناك إذن بعض المؤشرات الإيجابية بالنسبة لأفريقيا في هذا المجال.

في سياق مُماثِل، نجد أن المسألة أكثر تعقيدًا بالنسبة لأمريكا اللاتينية، أكثر ممَّا أوضحنا سابقًا؛ فبينما زاد استخدام الإنترنت، إلا أن هذه الزيادة ليست متساوية أو مُتَّسقة. في الأرجنتين والبرازيل والمكسيك؛ حيث يوجد أكثر من ٨٠٪ من مُستخدِمي الشبكة في المنطقة، نجد أن الاتصال جيد، بينما هو ليس كذلك في بقية دول القارة (Tran, 2000). وبالنظر إلى ما هو أبعد من أمريكا اللاتينية، وبحسب بيانات الاتحاد الدولي للاتصالات، فإن الإحصائيات عن مستخدِمي الإنترنت في العالم ليست دقيقة، بما يعني أن الفجوة الرقمية ربما لا تكون واسعة كما يُدَّعى غالبًا. المشكلة — كما يقال — تكمن في الأساليب والآليات القاصرة لجمع المعلومات في كثير من الدول النامية، والشاهد على ذلك دهشة حكومات هذه الدول عند الاطلاع على نتائج أبحاث الاتحاد الدولي للاتصالات ومفاجأتهم بعدد الناس الموصولين بالكمبيوتر في بلادهم (BBC, 2003). ولكن بصرف النظر عن تَوفُّر البيانات والخلاف حول صِدقِيَّتها أو دِقَّتها، هناك قَدْر من الاتفاق على أن تَحسين إمكانية الوصول إلى التكنولوجيات الحديثة أمر حَيوي بالنسبة للمجتمعات النامية، وقد يمكن الكثير منها من تَخطِّي، أو على الأقل الإسراع بمراحل نُموِّها، وخاصة أن المعلومات (المعرفة)، والاتصال (الشبكات) مصادر مهمة لإنتاج الثروة في المرحلة المعاصرة، ونقص الوصول إليها سوف يشهد هذه المجتمعات وقد أصبحت أكثر تَخلُّفًا.

(٧-٢) الانقسام الرقمي المحلي

أما بخصوص الانقسام الرقمي في داخل المجتمعات، فقد أظهرت الدراسات التي أجريت في السنوات الأولى لاستخدام الكمبيوترات الشخصية والإنترنت، نمطًا عامًّا من هذا الانقسام، على الأقل بداخل العالم الصناعي. كان أول مَن تَلقَّف تكنولوجيا المعلومات والاتصال، والتعامل مع الإنترنت هم: الذكور، المرحلة العمرية من ١٨–٢٤ سنة، البيض، سكان الضواحي، أصحاب الدَّخْل الجيد والتعليم الجامعي؛ وبالتالي كان بالإمكان رصد التصنيفات الدراسية والعرقية والنوعية والعمرية بالنسبة للمستخدمين لنجد أن البيض الذكور تحت سن الأربعين هم أغلبية المتعاملين مع هذه التكنولوجيا في المجتمعات ما بعد

الصناعية (Eisenstein, 1998). في عام ١٩٩٨م مثلًا، كان عدد مُستخدِمي الإنترنت من الإناث يَتراوح بين ٩٪و٢٠٪ في مختلف الدول الأوروبية (BBC, 2000a). وفي الولايات المتحدة كانت هناك تعليقات كثيرة على الانقسام الرقمي واتساع الفجوة، تعود إلى فترة رئاسة كلينتون، الذي طالب أثناءها بأن يكون الوصول إلى الإنترنت واستخدامه متاحًا مثل استخدام التليفون، باعتباره وسيلة لمُواجَهة هذه المشكلة، وكما هي الحال في كثير من المجتمعات الغربية الأخرى فإن الفروق في مستويات استخدام الكمبيوتر والإنترنت في أمريكا قد مَرَّت عَبْر خطوط عرقية وتعليمية ومدينية/ريفية وكذلك خطوط خاصة بالداخل. الأمريكيون البيض مثلًا، كان من المرجح — تقليديًّا — أن يكون لديهم أجهزة كمبيوتر منزلية أكثر من الأمريكيين من ذوى الأصول الأفريقية أو الإسبانية، وبالتالي كانت فرصتهم أكبر للوصول إلى الإنترنت، وبالمثل فإن ٥٣٪ فقط من الهنود الأمريكيين الذين يعيشون في مَحمِيَّات كانت لديهم إمكانية الوصول إلى الخدمات التليفونية الأساسية في (Anderson, 1999).

ومع انتشار الإنترنت واستخدامه، فإن النموذج الذي وصفناه أصبح أقل ظهورًا داخل المجتمعات المتقدمة (انظر: Chen et al., 2000).[٩] ومع تزايد إمكانيات الوصول إلى الإنترنت وبخاصة في المكتبات وأماكن العمل ومقاهي الإنترنت، فإن الباحثين يعطون الاهتمام الأكبر للاستخدام الفعلي؛ وفي هذه المجالات يمكن أن نلمس الانقسام، حيث لا يستخدم أصحاب الدخول الأقل الكمبيوتر إلا لساعات قليلة أسبوعيًّا، والمُرجَّح أن يتوقفوا تمامًا (Katz and Rice, 2002). المؤكد أن قضية استخدام الإنترنت تُعبِّر عن الفجوات والانقسامات الاجتماعية القائمة وتقويها، كما أنها مرتبطة بعوامل مختلفة؛ مثل التعليم، والدخل، والخلفية الأسرية، والجيرة (Warschauer, 2004; Van Dijk, 2005). بعبارة أخرى مُوجَزة: الانقسام الرقمي ليس مجرد صعوبة تكنولوجية.

(٧-٣) شبكة اتصال النِّطاق العريض والانقسام الرقمي

أحد التجليات الواضحة للانقسام الرقمي أو الفجوة الرقمية، هو عدم المساواة في إمكانية الوصول إلى شبكة اتصال النطاق العريض، وهو ما يحدث ليس فقط داخل المجتمعات

[٩] على ضوء الصعوبات المستمرة التي يواجهها كثير من الناس في المجتمعات النامية، فإن النقاط المشار إليها هنا ينبغي ألا تُعْتَبر منطبقة عليهم بشكل عام.

(حيث عادة ما تكون الشبكة مركزة في المناطق الحضرية عنها في الريفية)، وإنما بين المجتمعات كذلك: ٩٣,٩ من مستخدِمِي الإنترنت في كوريا الجنوبية كان بإمكانهم الوصول إلى شبكة النطاق العريض في سنة ٢٠٠٣م مقارنة بـ ١٨,٣ فقط في الولايات المتحدة (ITU-2003). شبكة النطاق العريض توفر سرعة عالية وتحقق استمرارية الاتصال بالإنترنت، وهناك ما يدل على أن ذلك يمكن الناس من استكشاف مجالات أوسع لتطبيقات الإنترنت، وأن يصبحوا أكثر إبداعًا في استخداماتها؛ وفي الولايات المتحدة أظهر البحث الذي أُجْرِي بوصفه جزءًا من: Pew Internet and American Life Project أن شبكة النطاق العريض هي المُحدِّد الوحيد المهم لاستخدام الإنترنت، وأنها أكثر تأثيرًا من عوامل؛ مثل السن والنوع ومستوى التعليم (Horrigan and Raine, 2002). ومن ثم فإن مستوى الوصول إلى شبكة النطاق العريض سيكون في المستقبل أحد العوامل المهمة التي تُحدِّد ما إذا كان الانقسام الرقمى يَتَّسِع أم يضيق، شبكة النطاق العريض، بحسب الظاهر، مُجرَّد مُحدِّد تكنولوجي عن الانقسام الرقمي؛ ولكن من الثابت أن هناك عوامل اجتماعية وسياسية واقتصادية وراء هذا التوزع غير المتساوي. وهكذا بالنسبة للولايات المتحدة، فإن عددًا كبيرًا من المُعلِّقين يُلاحِظون أن هذه المشكلة موجودة مع نقص الترويج العام، بينما يضغط كثير من الحكومات في مناطق من آسيا وأوروبا بنشاط ويستثمرون في شبكة النطاق العريض لأغراض اجتماعية ومنزلية (e.g., Van Dijk, 2005).

هناك كذلك عامل تنافسي بخصوص توفر شبكة النطاق العريض، فكما أشار «مارك وارشاور Mark Warschauer» (٢٠٠٤) نجد أن تقديم خدمات شبكة النطاق العريض يَتَّجِه لأن يكون أكثر سرعة، كقاعدة عامة، في الأماكن التي تكون فيها المنافسة قوية. ومن المثير للاهتمام، وربما يكون من الأمور الأكثر دلالة، أن تكون هناك سوق تنافسية في كوريا الجنوبية. وعلى نحو أكثر تفاؤلًا، يوضح Jan A. G. M. Van Dijk (٢٠٠٥) أنه مُقارَنة بالابتكارات التكنولوجية الأخرى، فإن الانقسام الرقمي ربما لا يكون طويل المدى للوصول إلى شبكة النطاق العريض؛ حيث إن الإنتقال من اللاتواصل إلى التواصل هو أكبر من الخطوة من شبكة النطاق الضيق إلى شبكة النطاق العريض، وخاصة أن الأخيرة يمكن أن تُقدِّم تنوعًا من الخدمات السمعية البصرية التي من المُرجَّح أن تجد قبولًا واسعًا.

(٤-٧) معالجة الانقسام الرقمي

يصاحب الانقسام الرقمي تباينات إضافية وحالات خارجة عن القياس خاصة بتكنولوجيات الاتصالات العالمية، يَبرُز من بينها كون الولايات المتحدة لها السيطرة

الأحادية على أنظمة الأسماء والمخاطبة في مجال الإنترنت. في سنة ١٩٩٨م أنشأت وزارة التجارة الأمريكية مؤسَّسة غير ربحية تُعْرَف بمؤسَّسة الإنترنت للأسماء والأعداد المُخصَّصة (ICANN) لِتتولَّى هذا الدور، إلا أن عددًا متزايدًا من الحكومات الوطنية يُطالِب بنفوذ أكبر على الإنترنت بزعم أن الدور الذي تقوم به الـ ICANN يَطغى على سيادتها وأن إشرافها على الإنترنت عرضة للفيتو من قبل وزارة التجارة الأمريكية، وكان رد الولايات المتحدة على مثل هذه الاتهامات هو أن وضعها يأتي نتيجة لتاريخ الإنترنت؛ حيث إنها هي التي قادت مَسيرة تأسيس مُعْظَم البنية الأساسية القائمة، وأن رعايتها هي التي حققت الاستقرار، كما أنها هي التي تُشرِف على اتساعها المستمر. الانتقادات المُوجَّهة لدور الولايات المتحدة تم التعبير عنها في الأشهر السابقة على القمة العالمية لمجتمع المعلومات التي عقدت في تونس ٢٠٠٥م برعاية الأمم المتحدة، كما تم التعبير عن القلق من أن الشبكة العالمية WWW قد تَتشظَّى إذا لم يُحْسَم الأمر وإذا قَرَّرتْ بعض الدول أن تتصرف على انفراد، ما حدث هو أن القمة وافقت على أن تستمر ICANN في إدارة الشبكة فَنِّيًّا على أن يتم إنشاء مُنتدى جديد لإدارة سياسة الإنترنت Internet Governance Forum (IGF) إلا أن الانتقادات ترى أن هذا الحل يعني — من الناحية العلمية — استمرار توجيه الولايات المتحدة وسيطرتها على الإنترنت.

هناك كذلك، قضايا أخرى في حاجة إلى أن تُعالَج، تتعلق بهذا المجال، مثل كون الشبكة العالمية ظاهرة تسودها اللغة الإنجليزية. في افتتاح مؤتمر الأمم المتحدة الأول بخصوص الانقسام الرقمي، كان «كوفي أنان»، السكرتير العام السابق للمنظمة يُجادِل بأن كون ٧٠٪ من المواقع باللغة الإنجليزية يعني الضغط على الأصوات المحلية. هناك كذلك شكاوى مستمرة من المواطنين والحكومات على السواء في كل من الدول النامية وأوروبا بأن معظم الشبكة أمريكي، وهي مشكلة يعتقد أن سببها سطوة الكمبيوترات الخادِمة للشبكة الأمريكية وآلات البحث. على أن هناك تغيرات تجرى على قدم وساق في هذه المجالات، بمعنى ظهور لغات أخرى على الإنترنت، وكذلك اتساع المحتوى الصيني للشبكة، كما هو ملحوظ، نتيجة للنمو الكبير في استخدام الشبكة في الصين، وبحسب مركز معلومات شبكة الإنترنت في الصين: China Internet Network Information Centre فإن جمهور المستخدمين يتضاعف هناك كل ستة أشهر، وبنهاية ٢٠٠٤م كان هناك أكثر من ٢٠ مليون مشترك في شبكة النطاق العريض.

وأخيرًا، يجب ألا نغفل الجهود الكبيرة المبذولة لتضييق الفجوة الرقمية، فحملة «لاب توب لكل طفل» أدَّتْ إلى تطوير الأجهزة رخيصة السعر، كما تم في الهند تصميم

بديل للكمبيوتر الشخصي الذي يعمل بالبطارية، أو الـ Simputer كما يطلق عليه والاسم اختصار لـ Simple Computer في هذا السياق فإن حركة المصدر المفتوح تُقدِّم خدمات ومعلومات كسِلَع عامة أكثر منها خاصة، وهي مجانية مثل نظام التشغيل Linux والـ Open Office الذي يُقدِّم بدائل مجانية كذلك للأنظمة المقدمة من ميكروسوفت، إلى جانب موسوعة «ويكيبيديا» على الكمبيوتر. بالإضافة إلى ذلك فإن منظمات؛ مثل البنك الدولي، والأمم المتحدة تُحاوِل مواجَهة مشكلة الانقسام الرقمي أو الفجوة الرقمية ونشر تكنولوجيات المعلومات والاتصال في الدول النامية، مع محاولات من الأمم المتحدة لربط كل قرية في العالم بالإنترنت بحلول عام ٢٠١٥م على الرغم من أن التقدم بطيء، وخاصة فيما يتعلق بِمَن الذي سَيتحمَّل نفقات وَضْع البنية التحتية للمعلومات والاتصال.

(٨) هل هناك مجتمع معلومات؟

(٨-١) مجتمع المعلومات عند مانويل كاستلز

تثير مسألة ما إذا كانت التطورات الحادثة في تكنولوجيات المعلومات والاتصال تؤدي إلى مجتمع إنترنت عالمي كثيرًا من الجدل. «مانويل كاستلز Manuel Castells» (١٩٩٦) هو المُنظِّر الأكثر ارتباطًا بمجتمع المعلومات الذي يرى أنه يَتكوَّن من عدد من العناصر المتداخلة من بينها الرأسمالية، أو بالأحرى الرأسمالية المعلوماتية ومناهضة العولمة الرأسمالية؛ ولكن تكنولوجيات المعلومات والاتصال هي التي سهلت هذه التطورات بكل تأكيد، ومكنت الشبكات من تنسيق أنشطتها. كاستلز مُقتَنِع بأن الشبكات تَمتاز عن الأشكال الأخرى من التنظيم الاجتماعي، وأنها أصبحت النموذج التنظيمي السائد، وأنها تعيد تشكيل قطاعات المجتمع المختلفة أثناء هذه العملية، كما يُعبِّر عن ذلك بقوله: «الشبكات تُمثِّل المورفولوجيا الاجتماعية الجديدة لمجتمعاتنا، وانتشار منطق الشبكات يعدل التشغيل والنتائج في عمليات الإنتاج والتجربة والقوة والثقافة» (١٩٩٦م، ٤٦٩)، وعنده أن ظهور مجتمع المعلومات هو الأثر التراكمي لعمليات ثلاثة مستقلة: ثورة تكنولوجيا المعلومات في السبعينيات، وإعادة هيكلة الرأسمالية والدولانية في ثمانينيات القرن العشرين، والحركات الاجتماعية في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين وبخاصة «النسوية»، و«البيئية» (Castells, 1997b: 7). وهو يؤكد، على نحو خاص كيف أَمَّنت تكنولوجيات المعلومات والاتصال التَّوسُّع السريع للتدفقات المعلوماتية المتزايدة حول العالم، وكيف غَيَّرت العلاقة بين الزمان والمكان كما سنرى الآن.

كاستلز: «الزمان اللازمني»، و«فضاء التدفقات»

على طريقة «جيدنز»، و«هارفي» يصوغ «كاستلز» مَفهومَي «الزمان اللازمني»، و«فضاء التدفقات» مُجادلًا أننا نستخدم تكنولوجيات المعلومات والاتصال لإزالة تَعاقُب الزمن، فنحن، على سبيل المثال، نُراكِم الزمن من خلال جمع المعلومات، لكي يظهر الماضي والحاضر والمستقبل في النص المُتشعِّب نفسه، وبالتالي نلغي «تعاقب الأشياء» (ibid., 11). وبالمثل يمكن أن يلغى الزمن من خلال الاتصال الفوري بين أجزاء مختلفة من العالم؛ أما «فضاء التدفقات» فيشير إلى إمكانية ممارسة التزامن دون تقارُب إقليمي: شبكة أماكن أو نقاط عقدية متصلة، حول ممارسة اجتماعية في الوقت نفسه — تتراوح من الأسواق التجارية إلى الحركات الاجتماعية العالمية — وذلك عَبْر دوائر إلكترونية. والحقيقة أن «كاستلز» يُحدِّد ثلاث طبقات من الدعم المادي تُمثِّل فضاء التدفقات، الطبقة الأولى «دائرة نبضات إلكترونية» وهي مكونة من إلكترونات صغرية واتصالات عن بُعد ومعالجة كمبيوترية، وأنظمة إذاعة، ونَقْل شديد السرعة وهي كذلك تَعتمد على تكنولوجيا المعلومات (١٩٩٦م، ٤١٢)، وهي تُسهِّل وتُنسِّق الممارَسات الفورية داخل الشبكة. الطبقة الثانية مُكوَّنة من «عُقَد ومَحاور» مثل المدن العالمية الكبرى، والاقتصادات الوطنية والإقليمية والقارِّية التي تكون النظام المالي العالمي، أو الأماكن المتصلة بشبكات داخل الشركات الصناعية المُتقدِّمة، المتفرقة مكانيًّا كما أنها «منظمة تراتبيًّا حسب وزنها النِّسبي داخل الشبكة»، على الرغم من أن هذا التراتب يمكن أن يَتغَيَّر بمرور الوقت، مثل طبيعة الأنشطة والوظائف الأخرى الناتجة عن حركة الشبكة (ibid., 413). الطبقة الأخيرة «تشير إلى التنظيم المكاني لنخب الإدارة السائدة؛ أي — بعبارة أخرى — صلاتهم وشبكاتهم الشخصية التي تُمارس الوظائف الإدارية التي يَتشكَّل حولها هذا الفضاء» (ibid., 415).

المجتمع الشبكي حقبة اجتماعية جديدة

التحدي الذي يواجه المجتمع الشبكي في رأي «كاستلز»، يتعلق ب «الهويات المقاومة» وخاصَّة عندما تكون في هيئة جماعات عرقية وحركات دينية أصولية. وعلى الرغم من هذه التوجهات المضادة، يعتقد أن هذا التشبيك المعلوماتي الذي تُسهِّله تكنولوجيات المعلومات والاتصال يفيد المجتمع الشبكي، وبذلك يخلق حقبة اجتماعية جديدة، وهكذا

فإن الشَّبَكة هي الشكل التنظيمي لعصر المعلومات؛ إذ إنها تُنشئ شكلًا مختلفًا من البنية المعلوماتية، يحافظ عليه الإنترنت (Castells, 2001). المؤسَّسات التراتبية والبيروقراطية مثل الدولة–الأمة، لا تستطيع أن تُواكب الكفاءة التنظيمية والديناميكية ومرونة الشبكات، وهذا واضح في الصعوبات التي تواجهها الدول في تعاملاتها مع الشبكات الدولية الجنائية؛ ومن دواعي السخرية أن الحكومات عندما تريد أن تَتناول مثل هذه الشبكات، سيكون عليها — هي نفسها — أن تعمل في صورة شبكات ونقاط عقدية تُنَسِّق أنشطتها وتَجمع معلوماتها، وكل ذلك يتضمن أن تتحول القوة من المؤسسات السياسية إلى التدفقات والقواعد الثقافية لتلك الشبكات؛ على أن طرح «كاستلز» واجه انتقادات كثيرة كما سنرى.

مانويل كاستلز: وجهات نظر نقدية

بداية، بينما يقدم «كاستلز» مادة غزيرة، إلا أنه واجه انتقادات كثيرة؛ لأنه لم يُقدِّم عرضًا وافيًا أو عميقًا للشبكات. لم يُوضِّح الفروق بينها. لم يُبَيِّن علاقتها بغيرها من الأشكال التنظيمية؛ ومن هنا، هناك زَعْم بأن هذا المَلْمَح الرئيسي لعمله لا يُقدِّم مفهومًا متكاملًا (Urry, 2003). وفي نظر بعض الكُتَّاب تظل شبكات «كاستلز» عند مستوى الاستعارة (Nas and Houweling, 1998). وفي السياق نفسه يجادل «روبرت هولتون Robert Holton» (٢٠٠٥) أن «كاستلز» يقدم معالَجة عامَّة للشبكات لا تحتوي على بيانات إمبيريقية كافية، وهو نَقْد له قيمته لأن نظريته، رغم أنها فضفاضة، قابلة للتطبيق عمليًّا (Stadle, 2006).

وهناك نقد عام آخر لطرح «كاستلز»، يرى أنه بتأكيده الاستعارات، لا يولي اهتمامًا كافيًا لقضية السُّلطة واتخاذ القرار والقُوى التي تَدفَع مجتمع الشبكة؛ كما أنه، في الواقع، يتجاهل كون الشبكات تنشأ وتتمَدَّد في المجتمع، وأنها — حتمًا تعكس المكونات الاجتماعية — السياسية القائمة. وبهذا الخصوص فإن عوامل فاعلة؛ مثل المؤسَّسات مُتعدِّدة الجنسية والعابرة للحدود القومية، والحكومات الوطنية، والمؤسَّسات القانونية، ومنظمات التجارة الدولية، هي التي تُقرِّر التوزيع العالمي لتكنولوجيات المعلومات والاتصال، وبدورها، فهي التي تُؤثِّر في مسار مُكوِّنات الشبكة. أحد الأوجه المهمة لهذا التحكم، ملكية الحقوق الفكرية بالنسبة لتكنولوجيا المعلومات والمَعرفة وبخاصة اتفاقية الـ TRIPS[*١٠] التي

[*١٠] قضايا الملكية الفكرية المتعلقة بالتجارة Trade Related Intellectual Property Issues.

تُشْرِف عليها منظمة التجارة العالمية، والتي تحاول أن تضع معايير للملكية الفكرية لاقتصاد المعرفة الكوني (Drahos and Mayne, 2000).

يعتقد كل من «بيتر دراهوس Peter Drahos»، و«جون بريثويست John Brithwaite» (٢٠٠٢) أن القواعد الحالية الخاصة بالملكية الفكرية هي نتاج قسر من قبل الدول المتقدمة (الولايات المتحدة الأمريكية بالتحديد، والاتحاد الأوروبي على مستوى أقل قليلًا) والمؤسسات القوية التي تفيد مباشرة من وَضْع يُطْلِقون عليه «إقطاع المعلومات». وهكذا فإن حقوق النشر، وبراءات الاختراع، والماركات المُسجَّلة تَحمي التصميمات، وتعمل على تقييد الوصول إلى البرمجيات وحسابات التكنولوجيات الرقمية بما يجعل الكثير من المجتمعات النامية يجد صعوبة في دفع رسوم وعائدات عن هذه المصادر المعلوماتية. وإذا كان «دراهوس» ومَن معه من الكُتَّاب مُحِقِّين، فإن أنظمة الملكية الفكرية هذه لن ينجم عنها أشكال جديدة من اللامساواة وتَعوِيق للتنمية في العالم الثالث فحسب، وإنما سيكون لها آثار عميقة في تَكوين مُجتمَع معلوماتي عالمي؛ لأن مثل هذا المجتمع يعتمد على إمكانية الوصول للمعلومات والمَعارف والمُشاركة فيها. ولمواصلة موضوع القوة، من المنظور الماركسي — ومن المثير للاهتمام أن كاستلز بدأ عمله الأكاديمي من هذا التراث — ترى أنه حتى مع السماح بالتغيرات التي تُقدِّمها الشبكات للأشكال التنظيمية داخل المجتمعات فإنها تظل مدعومة بواسطة الرأسمالية وتعمل في إطار نظام رأسمالي عالمي. يتبع ذلك أن المجتمع الشبكي، بمعنى ما، يختلف قليلًا عن الحقب السابقة، وعلى الرغم من ذلك فإن «كاستلز» سوف يَردُّ على هذه النقاط مجادلًا بأنه يضع في اعتباره كُلًّا من أهمية واستمرار الرأسمالية، ويفعل ذلك بِصَوغ مفهوم «الرأسمالية المعلوماتية» التي تقوم كما سبق أن ذكرنا على ثورة تكنولوجيا المعلومات في سبعينيات القرن العشرين، وإعادة هيكلة الرأسمالية والدولانية في ثمانينياته، وهي أكثر مرونة وكفاءة وأكثر كمالًا من الناحية الجغرافية (انظر: Castells, 1996). إلا أنه ربما يوجد، كما يُلاحظ «فرانك ويبستر Frank Webster» شُبْهة تناقُض في عمل «كاستلز» بين تأكيده ظهور شكل جديد من المجتمع واستمرار الرأسمالية. وبنظرة أوسع، بينما يكون من الضروري أن نُحدِّد علاقات القوى والقوى الاقتصادية وراء الشبكات، ينبغي ألا نستبعد دور العناصر البشرية المُشاركة في هذه الأشكال التنظيمية؛ حيث إن الكثير منهم سيقوم بذلك لدوافع غير اقتصادية، كأن يكون ذلك لأسباب ثقافية وشخصية.

ربط «كاستلز» التدفقات المعلوماتية والحراك بالنخب، والذي — كما ذكرنا سابقًا — يُعْتَبر الطبقة الثالثة من الدعم المادي الذي يُحدِّده بأنه يُمثِّل فضاء التدفقات، هذا

الربط يجعله يُقلِّل من شأن المدى الذي يمكن أن يُسهِم به المواطنون العاديون في مثل تلك التدفقات، وهي ليست مقصورة على «فضاء الأمكنة». في هذا السياق فإن قدرة الحركات الاجتماعية والمنظَّمات غير الحكومية على التأثير في أجندات نخب الشبكة، وعلى أن يكون لها في بعض الأحيان دخل في صنع السياسة. هذه القدرة تُعَقِّد مفهومه عن الطبيعة التراتبية للشبكات؛ هذا على الرغم من أنه — إنصافًا له — اعترف في مقابلة معه فيما بعد بأن قطاعًا أوسع من المجتمع «يريد أن يفعل كل شيء، يمكن أن يشغل هذا الفضاء ويستخدمه لأغراضه الخاصة»، بما أن فضاء التدفقات يعتمد ماديًّا على تكنولوجيات المعلومات والاتصال الجديدة (Castells and Ince, 2003: 58).

وأخيرًا، هناك نقطة أخرى لافتة للانتباه في نظرية «كاستلز»، وهي أنها تُلمِّح إلى وجود تفاوُت في عمليات العولمة، وقد كتب بالفعل عن «العولمة الناقصة لمجتمع المعلومات» (٢٠٠٤م، ٢٣) كاستلز يعترف بأن ليس كل واحد مرتبط بالشبكات، ويصف بالمثل كيف تتكيف الشبكات وتُشكِّل نفسها ذاتيًّا؛ بمعنى أن الوظائف التي تقوم بها بعض النقاط يمكن أن تزيد أو تقل في الأهمية، حال كونها جزءًا من عملية مستمرة. «كاستلز» يعترف كذلك بأن تأثير التكنولوجيا يتوقف على تفاعلها مع العناصر البشرية في مواقف محددة، وهذا ما يجعل «دارين بارني Darin Barney» (٢٠٠٤) يتساءل ما إذا كان من الملائم تَصوُّر «مجتمعات شبكية» بدلًا من «المجتمعات الشبكية».

(٩) تفسير التواصلية المعاصرة

يؤكد كثير من الكُتَّاب على أن التكنولوجيا هي المُسهم الرئيسي في العولمة، وبخاصة في مجال الإعلام والاتصال (e.g., Ohaume, 2005; Strange 1990; Wriston, 1992). أما بالنسبة لـ «وولت ريستون Walt Wriston»، و«كينيشي أوهما Kenichi Ohmae» فَهُما يريان أن التكنولوجيا هي التي أملت طبيعة الأعمال التجارية والمصرفية الحديثة، ومن ثَمَّ أدَّى ذلك إلى ظهور الاقتصاد العالمي، إلا أنه بالتركيز على التكنولوجيا، يوجد هناك دائمًا خطر الوقوع في الحتمية التكنولوجية وإهمال العمليات الأخرى التي تسهم في العولمة مثل الرأسمالية والتحديث؛ وعليه فلكي تؤكد تأثير الإبداع التكنولوجي في العولمة الثقافية يجب أن نضع كل ما يتعلق بالأبعاد الأخرى في الاعتبار، ولكن بمعنى أيضًا أن التكنولوجيا مُتضافرة معها، وتتناول على سبيل المثال حجم ما تُقدِّمه الرأسمالية لدفع الانتشار السريع

لتكنولوجيات المعلومات والاتصال، وخاصَّة أن تعظيم الربح من المُرجَّح أن يكون هو الدافع الرئيسي وراء ظهور تكنولوجيات الاتصال والمُنظَّمات الإعلامية العالمية.

ولكن عولمة الاتصال ساعد عليها كذلك عوامل أخرى منذ أواخر ثمانينيات القرن العشرين، بانتهاء الحرب الباردة، وخَصْخَصة الاتصالات في بعض الدول، ونظام تحرير التجارة العالمية الذي سهَّل كثيرًا انتشار اقتصاد السوق. يُضاف إلى ذلك أننا لكي نقيم هذه المسألة على نحو صحيح لا بد من أن نضع في اعتبارنا تلك القوى التي تستخدم التكنولوجيا لتعطيل جوانب من العولمة تراها ضارة بمصالحها، يدخل في ذلك — تلك القوى — حركات سياسية مُعيَّنة وتقاليد دينية وقومية وعرقية مختلفة.

وللتعبير عن ذلك كله بأسلوب آخر، وبهدف التركيز تحديدًا على اهتمام هذا الفصل من الكتاب، وهو مدى إسهام الاتصالات العالمية والميديا والتكنولوجيا في العولمة الثقافية، لا بد من الاعتراف بأن تكنولوجيات المعلومات والاتصال والميديا العالمية لا تَعْمَل بمعزل عن عوامل أخرى كثيرة، فهي تنبثق من مجتمعات إنسانية ومرتبطة بها وهي حقيقة تقرر طبيعة تأثيرها تمامًا. مثل هذه التكنولوجيات — باختصار — يَتداخَل فيها ومعها الأفراد والجماعات التي تعمل في أُطر اجتماعية مُعيَّنة؛ أي إنه ليس لها تأثيرات مباشرة أو آلية أو حتمية. والواقع أن عددًا من الدراسات يرى أن كثيرًا من الناس يستخدمون الابتكارات التكنولوجية الحديثة مثل الإنترنت من أجل ملاءمة وتسهيل أنماط سلوكية مستقرة، إلى جانب الحفاظ على العلاقات الاجتماعية القائمة (انظر: e.g., Kogut, 2004). هذا المفهوم عن كيفية عمل هذه التكنولوجيات سوف يساعدنا كذلك على تَجنُّب اعتبارها ذات تأثير خاص لا يستطيع الناس مقاومته، وهو تَوجُّه يمكن أن نجده في بعض التفسيرات التكنولوجية عن العولمة. وكما أوضحنا، فإن أحد الملامح المُحدَّدة لتكنولوجيات المعلومات والاتصال المعاصرة، هو أنها تُؤدِّي بوسائل مختلفة إلى المزيد من التشخيص (individualism)[١١] وتزود الناس باستقلالية ذاتية واختيار أوسع، وخاصة عندما يكون الأمر مُتعلِّقًا بالإعلام. على أن الناس، كما رأينا أيضًا، يستخدمون هذه التكنولوجيات للإسهام في أشكال مختلفة من الشبكات، ومن هنا فَهُم أيضًا متورطون في أنماط من الممارسة والتشكيل الاجتماعي؛ أما التعبير المُستخدَم لتلخيص هذا السلوك فهو «الفردانية الناتجة عن الشبكة» (Wellman and Haythorn Waite, 2002).

[١١] الوجود الشخصي أو الفردي. (المترجم)

وأخيرًا، إذا كنا بالفعل نريد أن نُحدِّد تأثير التكنولوجيا في العولمة، وهو ما يَحُول دونه ضِيق المجال هنا، فلا بد من مُناقَشة هذه القضية في علاقتها بتأثير التكنولوجيات الأخرى (النقل مثلًا)، وليس بِمجرَّد التركيز على تكنولوجيا المعلومات والاتصال كما هي الحال هنا.

عند تَناوُل هذا الأمر في علاقته بالعولمة الثقافية، لا بد من أن ندرك كذلك أنه كانت هناك لحظات فارقة أخرى في تاريخ تكنولوجيا الإعلام والاتصال، أسهمت على نحو مُهِم في أشكال التواصل عَبْر الكرة الأرضية، وخاصَّة تَطوُّر مطبعة جوتنبرج في العصور الوسطى، التي كانت تعتمد على تكنولوجيا تُسمَّى «النمط المتحرك» واخترعها «جوهان جوتنبرج Johannes Gutenberg» في ١٨٤٨م، هذا إذا تغاضينا عن حقيقة أن الصينيين كانوا أول من فَكَّر في الطباعة في القرن الثامن. كانت أهمية هذا الاختراع أنه سَهَّل انتشار أشكال مختلفة من الأدب عبر أوروبا بما في ذلك الإنجيل، وبذلك سَهَّل النهضة والإصلاح والتنوير. كانت الطباعة إذن إسهامًا رئيسيًّا في التواصل الإنساني وفي الوقت المناسب لتطور العولمة، ولكنها ظهرت بشكل أساسي في المرحلة ما قبل الحديثة، وربما قد ننظر إلى التطورات التكنولوجية في الاتصالات في المرحلة الحديثة باعتبارها الإسهامات الأساسية للعولمة. من بين هذه التطورات، إلى جانب التلغراف الذي ذكرناه سابقًا، كان دخول التليفون (١٨٧٦م)، واللاسلكي (١٨٩٥م)، وهناك كذلك سوابق في تكنولوجيات الإعلام والاتصال في عصرنا مِثْل دُور النشر، ووكالات الأنباء العالمية التي ظهرت في الولايات المتحدة وأوروبا في القرن التاسع عشر. بالتَّساوُق مع ذلك، فإنه بينما يُمْكِن تَتبُّع أصول الاتصال العالمي عائِدين إلى القرن التاسع عشر، وربما قبل ذلك بكثير كما تُبيِّن الإحصائيات هنا، فإن التَّدفُّق اليومي للاتصالات والمعلومات على نطاق عالمي يُعتَبر أحد ملامح هذا العصر. التقدم الحديث في تكنولوجيات المعلومات والاتصال وغيرها من التَّطورات في إطار صناعة الاتصالات يُمثِّل تَغيُّرًا نوعيًّا في طبيعة وحجم التواصل العالمي ومداه الإقليمي.

على أنَّنا عندما نُحاول تَقييم مدى التواصلية العالمية التي سَهَّلَت التكنولوجيات الحديثة، لا بد من أن نضع في اعتبارنا مُلاحظة «ثابو مبيكي Thabo Mbeki» رئيس جنوب أفريقيا بأن «أكثر من نصف البشرية لم يديروا في حياتهم قُرص تليفون» (Lynch, 1997: 253). يُضاف إلى ذلك أنه في بداية الألفية الجديدة كان هناك أكثر من ٤ بلايين نسمة من إجمالي سكان العالم البالغ عددهم نحو ٦ بلايين نسمة، لم تلمسهم ثورة

تكنولوجيا المعلومات، بينما كان هناك حوالي ٢٪ فقط مُتَّصِلِين بالإنترنت، وهذا يدل على حجم العمل المطلوب القيام به للتغلب على الفجوة الرقمية. بعبارة أخرى، يمكن أن نبالغ في حجم ما يحدث بالنسبة للاتصال العالمي والإعلام والتكنولوجيا، ونقع أسرى قولنا إننا نعيش في «عصر المعلومات»، و«ثورة الاتصالات»، و«مجتمع الشبكة الكونية». وحيث إن ملكية تكنولوجيات المعلومات والاتصال وإمكانيات الوصول إلى التدفقات المعلوماتية غير متساوية في العالم، فإن الاتصال العالمي ينبغي ألا يُفسَّر باعتباره اتصالًا عامًّا أو شاملًا بالفعل. هذا مجال، كما رأينا، سريع التغير، فمنذ سنة ٢٠٠٠م أصبحَت أفريقيا ومناطق أخرى نامية أكثر اتصالًا على المستوى الكوني. هناك كذلك وضع راسخ داخل الدراسات التكنولوجية مفاده أنه حيث إن التكنولوجيات مُوزَّعة لدرجة التشبع فإن تكلفتها تهبط لكي تجتذب المزيد من المستخدمين. إلا أنه، على سبيل الحيطة من هذا التفاؤل، فإن على كثير من الدول النامية — لكي تفيد من أي انخفاض في التكلفة — أن تواجه مُشكلات البنية الأساسية الرئيسية حتى تستطيع الوصول إلى هذه التكنولوجيات، وهي نقطة ممكنة التطبيق في بعض المناطق الريفية في المجتمعات النامية، على أننا، إضافة لذلك، لا بد من أن نقول: إن هناك «متشائمي سيبر» (إن جاز لنا استخدام مصطلح «بيبسا نوريس Pippa Norris») الذين يجادلون أنه حيث إنَّنا ما زلنا في بداية ثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصال، فإن المبتكرين الأوائل من المُرجَّح أن يَظلُّوا مُحافِظين على سَبْقِهم في هذا المجال (انظر: Norris, 2001). هناك كذلك مَزاعم مستمرة بأن الأثر النهائي للتقدم التكنولوجي مثل الإنترنت سوف يُفاقم اللامساواة ويُعمِّق التفاوت الموجود، وهذه النظرة ليست مَقصورة على مُعارِضِي العولمة فقط، ولكن ذلك كان أيضًا رَأْي قرابة ألف من كبار رجال الأعمال الذين جرى استطلاع رأيهم قبل منتدى ديفوس في سنة ٢٠٠٠م (BBC, 2000).

والخلاصة، أن الطبيعة المعقدة — على الأقل في هذه المرحلة — لكثير من الجدال المحيط بتكنولوجيات المعلومات والاتصالات، دليل على صعوبة تحديد مدى إسهام تلك الأشكال التواصلية في العولمة الثقافية. ما يمكن قوله بتأكيد أكبر، هو أنه بينما ربما تكون التكنولوجيا قد دَفعَت العولمة أو لا تكون، إلا أنها — على أية حال — قَدَّمَت الكثير من البنية التحتية لكي تساعد على تَطوُّرها. في هذا السياق فإن الشبكات التي تعمل على تكامُل أجزاء مختلفة من العالم، والتي تُساعد التكنولوجيات الحديثة على الإبقاء عليها؛ هي مُكوِّن مُهِم للتواصلية الكونية، ونُكَرِّر، لكي نفهم كيف تُسهم الميديا وتكنولوجيات

المعلومات والاتصال والتَّدفُّقات التي تُولِّدها في العولمة، لا بد من أن نفهم كيف تتأثر كل تلك العوامل بالأفراد والجماعات في سياقات مختلفة.

للمزيد

مع وجود عدد كبير من الكتب والمقالات تتناول الاتصالات الكونية والميديا والتكنولوجيا، نَلْفِت النظر إلى أن بعضها تم اختياره لما يحمله من انتقادات، وتعتبر ثلاثية «مانويل كاستلز» عن عصر المعلومات (1996, 1997a, 1998) مرجعًا أساسيًّا في هذا الموضوع. هناك كذلك عدد من المراجع المهمة عن الانقسام الرقمي، تبحث في طبيعته، وآثاره السياسية والاجتماعية، كما تقترح أساليب عملية للتغلب عليه. (انظر: Norris, 2001; Servon, 2002; Van Dijk; 2005).

وللمزيد عن التواصل العالمي والميديا، انظر الطبعة الثانية من:

Global Communication: Theories, Stakeholders, and Trends (2006) تأليف: Thomas McPhail، وللمزيد عن التدوين انظر: Kline and Burse tin (2005)، وعن الراديو، انظر: Hendy (2000)، وعن التليفزيون العالمي والعابر للحدود القومية، انظر: Wellman and Haythorn Waite (2002)، وعن اتصالات الهاتف المحمول، انظر: Katz and Aakhus (2002)، وعن المجتمعات الافتراضية، انظر: Jones (1998)، وSmith and Kollock (1999)، وعن الميديا والعولمة، انظر: Rantanen (2005).

الفصل الرابع

العولمة والثقافة الكونية

إحدى المجادَلات الرئيسية المحيطة بالعولمة الثقافية، هي ما إذا كنا نشهد ظهور عولمة كونية، فهذه قضية تشغل الاهتمام الأكاديمي والجماهيري، على الرغم من أن الأكاديميين يَبدون مُتشكِّكين أمام الفكرة. هدف هذا الفصل من الكتاب هو معرفة ما إذا كانت هذه الثقافة موجودة، وإذا كان الأمر كذلك فما الشكل الذي تتخذه؟ ولذلك سوف نبحث هنا أربعة مجالات ذات صلة بالأمر. سنبدأ بوصف الأساليب التي تسهم بها عمليات العولمة في المجانسة الثقافية وإيجاد عدد من مفاهيم الثقافة الكونية، وسوف نُركِّز في القسم الثاني على عمل «رولاند روبرتسون Roland Robertson» الذي يقدم رؤية فطنة للعلاقة المتبادَلة بين العولمة والثقافة الكونية، ويوضح على نحو خاص مدى تَعقُّد القوى العالمية – المحلية المحرِّكة؛ ويُقدِّم القسم الثالث نقدًا للثقافة الكونية، مجادِلًا بأن مثل هذا المفهوم يقوم على قراءة خطأ للتطورات المعاصرة، كما يستند إلى فكرة مَعيبة أن عمليات العولمة لها آثار أو عواقب مُعيَّنة، وفي القسم الأخير من الفصل، وهي التأكيد العام للفصل على الاعتراف بالطبيعة التعددية للعولمة سوف مع نُورد الحجج التي تجعلنا نتصور الثقافة الكونية باعتبارها «ثقافات» كونية وليس ثقافة واحدة.

(١) العولمة والمُجانَسة الثقافية

يرى بعض المُعلِّقين أن هناك جوانب من العولمة — وخاصة في مجالات الاتصال والميديا والاقتصاد — تُعْتَبر ذات تأثير على المُجانَسة؛ كما يقال إن تكنولوجيات المعلومات والاتصال الحديثة والنَّقْل المُتقَدِّم وظهور ميديا جديدة ومؤسَّسات مُتعدِّدة الجنسية قوية، يعني أن العالَم، شيئًا فشيئًا، يغدو مكانًا أصغر، وأن الثقافات والتراثات المحلية تجاهد من أجل البقاء، وأن الفوارق الثقافية تَتلاشى (Hamelink, 1983). نجد ذلك كله مُنعكِسًا

في التعليقات التي نسمعها كثيرًا بأن مراكز المدن في الكرة الأرضية كلها تبدو متشابهة على نحو متزايد. الموزعون الرئيسيون للمنتجات، والبنوك، وبيوت المال الأخرى، ومطاعم الوجبات السريعة، والإعلانات، كل ذلك يمكن أن تَجِدَه فيها كلها. في السياق نفسه يمكن أن نجد سِلعًا استهلاكية وماركات مُسجَّلة بعينها في دول مختلفة في أرجاء العالم؛ الأفلام نفسها تجدها معروضة في دور السينما، كما يمكن مشاهدة الكثير من البرامج نفسها معروضة على شاشات التليفزيون. «أولريش بيك Ulrich Beck» يصف هذا التقارب على النحو التالي: «في قرى بافاريا الدنيا، كما هو الحال في كالكتا وسنغافورة أو في ضواحي ريو دي جانيرو، يشاهد الناس مسلسل «دالاس» في التليفزيون، ويرتدون الجينز، ويدخنون «المارلبورو ...» (٢٠٠٠م، ٤٢). ما يشغل النقاد هو أن ذلك يُؤدِّي إلى تآكُل الأصالة الثقافية، كما يُشجِّع الطموحات المشابهة، وعلى المزيد من الرَّغْبة في الاتساق العام مع أساليب الحياة المماثلة[١] (e.g., Crick, 1989) نتيجة لهذه التطورات هناك زَعْم بأن الثقافات والمجتمعات تُواجه ضغوطًا مجانسة قوية، بدرجة تجعل بالإمكان الحديث عن وجود ثقافة كونية، يُنْظَر إليها غالبًا باعتبارها شكلًا من أشكال الاستعمار الثقافي (Mattelart et al., 1984; Schiller, 1989, 1991). على أن الشكل الذي تَتَّخِذه هذه الثقافة الكونية والقُوى الدافعة لها محل جدال كبير، وقد تم صياغته على أنحاء مختلفة كأن يقال «أمركة» و«مَكْدَلَة» (Ritzer, 1998)، و«غَرْبَنَة» (Latouche, 1996) مع قول بعض المُنظِّرين إن ما يُحرِّكها هو الرأسمالية أو قوى الحداثة مجتمعة، وسوف نناقش هذه الآراء الآن، بادئين بمفهوم الثقافة الكونية باعتبارها «أَمْرَكة».

(٢) المجانسة الثقافية باعتبارها أَمْرَكة

إلى جانب أن الولايات المتحدة أقوى دولة في العالم وتستطيع ممارسة نفوذ عالمي واسع، يُلاحَظ أن كثيرًا من الشركات العملاقة الرئيسية في مجالات الإعلام والتسلية (مثل: «تايم وارنر»، و«سي بي إس»، و«والت ديزني») كلها أمريكية؛ وكما رأينا في الفصل الثالث

[١] يقطع «جون توملينسون John Tomlinson» بأن التَّجانُس الثقافي ليس من المُرجَّح أن يكون الاهتمام الرئيسي للمواطنين العاديين الذين سيكون لديهم هموم يومية أكثر إلحاحًا، مثل علاقاتهم الشخصية وأمورهم المالية. (١٩٩١م، ٨٧)، وعلى أية حال هناك نقطة مُضادة لذلك، فكون المرء قادرًا على اختيار ثقافته الخاصة، يُعْتَبر جزءًا لا يتجزأ من التمتع بحياة مزدهرة.

فإن الولايات المتحدة تُصدِر برامج تليفزيونية أكثر من أي دولة في العالم. والحقيقة أن قضية الهيمنة العالمية على الميديا من قِبَل الولايات المتحدة قد نُوقِشَت لفترة، وخاصة في تقرير مكبرايد McBride Report الذي نُشِر في ١٩٨٠م وأدَّى إلى أن جعل اليونسكو تَحثُّ على اتخاذ تدابير لمُواجَهة الأمر؛ وبشكل عام، كان يتم التعبير عن القلق خارج الولايات المتحدة بسبب الحضور الكثيف للثقافة الشعبية الأمريكية. إلى جانب البرامج التليفزيونية؛ فإن شبكات وشركات التوزيع العالمية ذات الكفاءة العالية تضمن أن تكون الأفلام الأمريكية والمؤسَّسات الإخبارية وبرامج «السوفت وير» وغيرها من المنتجات، موجودة في أنحاء العالم. بالإضافة إلى ذلك فإن ماركات أمريكية مسجلة (مثل: ليفي شتراوس – بيرجر كنج – ماكدونالد – بيبسي كولا – كوكاكولا – بيتزاهت)، وموسيقى وأزياء الشارع، وجوانب أخرى من ثقافتها الشعبية تَحظَى بقبول متزايد وتأثير عالمي كبير. الولايات المتحدة كذلك تَقود مجال تكنولوجيا المعلومات، وتَتمتَّع بمميزات مُعيَّنة على منافسيها، وخاصة أنها بسبب وجودها منذ بداية ثورة المعلومات، استطاعت أن تُشكِّل نُظم المعلومات وعملياتها (Nye, 2002).

على الرغم من ذلك، فإن فكرة اعتبار الثقافة الكونية شكلًا من أشكال الأمركة تظل قضية إشكالية لعدة أسباب؛ ولنبدأ ببعض الاستوديوهات القوية في هوليوود مثل «كولومبيا تريستار»، و«فوكس». هذه الاستوديوهات تَملكها مؤسَّسة «سوني» اليابانية، و«نيوز كوربوريشن» ومركزها أستراليا، الأهم من ذلك أنه إذا كانت ملكية المؤسَّسات في المرحلة المعاصرة ذات طبيعة مُعقَّدة، فهل ينبغي أن نكون مَشغُولين أكثر من اللازم بالأصول القومية للمؤسَّسات والتكتلات التجارية؟ أما بالنِّسبة لمسألة الهيمنة الأمريكية على الميديا عالميًّا، فنجد أن المؤسَّسات الإخبارية والإعلامية الأمريكية؛ مثل CNN مؤثرة إلى حد كبير، إلا أنها، على الرغم من ذلك، لا تقرر أجندة الأخبار للدول الأخرى. في هذا السياق فإن التغطية الإخبارية العالمية الواسعة لقضايا مثل خليج «جوانتانامو» وإيذاء السُّجناء العراقيين بواسطة الجنود الأمريكيين في «أبو غريب»، توحي بأن أمريكا عامة وواشنطن خاصة تُحاولان بشتى الطُّرق تشكيل أجندة الأخبار العالمية. بالإضافة إلى ذلك فإن ظهور مؤسَّسة إعلامية مثل «الجزيرة»، وإطلاق قناة الإعلام الدولية International Information Channel في فرنسا، التي تُعتَبر بمثابة CNN الفرنسية، في ٢٠٠٥م ربما يكون دلالة على أنه ستكون هناك في المستقبل وجهات نظر مُتعدِّدة بالنسبة للشئون العالمية. نفس الأمر تقريبًا أن الميديا العالمية بكل أشكالها المختلفة والمتعددة لها تأثير في

المجتمع الأمريكي، وقد كان ذلك واضحًا في الأيام القليلة السابقة على الانتخابات الرئاسية؛ حيث كانت هناك تكهنات كثيرة عن المدى الذي يمكن أن تؤثر به الرسالة التي أطلقها آنذاك أسامة بن لادن عَبْر شبكة الجزيرة الإخبارية على النتائج النهائية، فوق ذلك، أن السيادة الأمريكية الثقافية ليست كاملة حتى داخل الولايات المتحدة، حيث يُوجَد عدد يحصى من القنوات التليفزيونية والمحطات الإذاعية يُبَثُّ داخل البلاد بلغات مختلفة؛ مثل الإسبانية واليابانية، وكلها مُوجَّهة إلى جماعات عرقية أو ثقافية خاصة.

هناك كذلك جوانب من الثقافة الأمريكية لا تلقى قبولًا عالميًّا. في هذا السياق فإن أفكارًا سياسية؛ مثل دولة الحد الأدنى والفردانية ليست جذابة عالميًّا، وبالمثل هناك شيء من رد الفعل السلبي أو المضاد في أجزاء كثيرة من العالم ربما يقيد انتشارها المستقبلي. هذه الظاهرة يُلاحِظها كثير من المُعلِّقين الذين يوردون أسبابًا تتراوح بين الحقد على القوة الأمريكية وعدم شعبية إدارة جورج دبليو بوش (انظر: Sardar and Wyn Davies, 2002). والحقيقة أن ظاهرة مُعاداة كل ما هو أمريكي كانت منتشرة لدرجة أن وزارة الخارجية نَظَّمَت مؤتمرًا لمواجَهة الموقف؛ حتى الحكومات الغربية مثل الحكومة الكندية والحكومة الفرنسية اتَّبعَت سياسات مُعدَّة خصيصى لمقاوَمة ما يعتبرونه أشكالًا من الهيمنة الثقافية الأمريكية وخاصة في مجال التسلية الشعبية والترفيه. مثل هذه المشاعر المعادية لكل ما هو أمريكي، ربما تكون، في جزء منها، ردًّا على عدد وحجم المنتجات الثقافية الأمريكية التي تُصدَّر للخارج، وإن كان هناك عادة عنصر من عناصر الاختزالية. بعبارة أخرى، ظاهرة معاداة كل ما هو أمريكي تعتمد على فَهْم خاص لماهية الثقافة الأمريكية وكون هذه الثقافة مُتَّسِقة أو مستقرة، وكما سنبين لاحقًا لا شيء من ذلك صحيح.

(٣) المجانسة الثقافية باعتبارها «مَكْدَلَة McDonaldization»

يقال إن جوانب العولمة؛ مثل الشركات متعددة الجنسيات والعابرة للحدود القومية تُسهم كذلك في تَجلٍّ آخَر من تجليات الثقافة الكونية وهو «المَكْدَلَة» بالتحديد، كان أول من اعتنق هذه الفكرة وروَّج لها «جورج ريتزر George Ritzer» (١٩٩٣) ليصف كيف أن «مبادئ مطعم الوجبات السريعة تتزايد سيطرتها على المزيد من قطاعات المجتمع الأمريكي بالإضافة إلى بقية العالم» (ibid., 19). ريتزر يعمل في إطار علم الاجتماع الفيبري[٢] فعالم الاجتماع الألماني «ماكس فيبر Max Weber» كان يرى أن المجتمعات

[٢] نسبة إلى عالِم الاجتماع «ماكس فيبر». (المترجم)

الجديدة تُحرِّكها مبادئ العقلانية وإمكانية الإحصاء والتنبؤ والكفاءة، ريتزر يرى أن ماكدونالدز يستخدم مثل هذه المبادئ، كما تستخدمها مؤسَّسات تجارية حديثة أخرى بشكل عام. التأثير التراكمي لهذه التَّوجُّهات هو أنه يُوحِّد معيارًا للحياة المعاصرة، وهذا النموذج شَكْل من أشكال المجانسة الثقافية أكثر اكتمالًا من الأمركة.

إلا أن فكرة «المَكْدَلَة» هذه تواجه انتقادات كثيرة، فهي تُسقِط من حسابها وجود اختلافات وتَنوُّعات في هذا النموذج، وكذلك أشكال مختلفة من تنظيم، وممارَسات، وثقافات العمل التجاري، كما أن هناك تَنوُّعات واختلافات إقليمية مثل الأساليب المختلفة لتنظيم المؤسسات والهيئات الحديثة — كما في فرنسا والمملكة المتحدة وإسكاندنافيا وآسيا — بما يعكس الظروف المحلية، وبعض هذه النماذج يخضع لمؤثرات خارجية كبيرة وبخاصة في الأساليب اليابانية في الإدارة، وهي العوامل التي أدخلتها أو قَلَّدَتها الشركات في كل من أوروبا وأمريكا (Elger and Smith, 1994). والحقيقة أن ما يطلق عليه «التيوتية Toyotism» أو «نموذج تويوتا» الذي يتضمن نظام Kauban أو «في وقته تمامًا Just In Time» لتنظيم العمل ومراقبة الجودة، هذا النموذج يُنْظَر إليه غالبًا كبديل لنموذج فورد (Fordist Model) للمنظمات الصناعية الذي ظهر في البداية في الولايات المتحدة[٣] ومن الطبيعي أن تستخدم الشركات مجموعة مختلفة من الأساليب والأفكار مُستمَدَّة من مصادر عدة ومكيفة مع الظروف المحلية، لكي تناسب أهداف أعمالها التجارية، وكل ذلك يسير ضد فكرة أن هناك ثقافة عمل تجاري عالمية أو كونية، أو مجموعة مبادئ عامة لتنظيم المؤسَّسات الحديثة، سواء أكانت «المَكْدَلة»، أو «الفَوْرَدة»، أو «التَّايْلَرة» (إدارة تيلور العلمية)، أو «التيوتية» أو أي نموذج آخر.

(٤) المجانسة الثقافية باعتبارها أمركة

يمكن أن نقول إن أصول تَصوُّر الثقافة الكونية باعتبارها غَرْبَنَة، تعود إلى مرحلة الاستعمار الأوروبي وقيام الأوروبيين بفرض مُؤسَّساتهم وممارساتهم الخاصة على رعاياهم من المُستعمَرين. كان ذلك يتضمن إنشاء أو تنمية الدولة-الأمة، ونظام العمل

[٣] لمناقشة التيوتوية وآثار انتقال الإدارة وأساليب العمل اليابانية إلى الخارج، انظر: Eleger and Smith, (1994).

المأجور، واقتصادات السوق، والأنظمة القانونية الأوروبية، ومفاهيم الملكية الخاصة، ونشر اللغات، وفي بعض الحالات الديمقراطية البرلمانية داخل مُستعمَراتهم؛ ولعل هناك أيضًا أشكالًا من الهيمنة الثقافية في ظل العولمة المعاصرة. تكنولوجيات المعلومات والاتصال والميديا العابرة للحدود القومية ساعدت مثلًا على نشر اللغة الإنجليزية التي يتحدث بها اليوم قرابة ربع الجنس البشري؛ وبينما تواجه تَحدِّيًا من قبل الماندارين الصينية على الإنترنت، فإن الإنجليزية هي اللغة المُشترَكة للعولمة. انتشار الإنجليزية هذا من نتائج الاستعمار البريطاني والسيادة الأمريكية بعد الحرب، على الشئون العالمية؛ وهي ليست فقط لغة التجارة، وإنما لغة السياسة الدولية والدبلوماسية والعلم، وهو ما نجده منعكسًا في استخدامها داخل منظمة الأمم المتحدة، والبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي؛ ويُضاف إلى ذلك كله أنها اللغة الرئيسية للكمبيوتر والاتصالات العالمية[٤] وكما يرى «أبرام دي سوان Abram de Swaan» فإن استقرارها على قمة النظام اللغوي العالمي، يجعل من المُرجَّح أن تُواصِل انتشارها لأن «الناس يتجهون لتعلم اللغة ذات القيمة الأعظم في الاتصال» (انظر: Swaan, 2001: 188). الجانب السلبي لهذه الظاهرة أنه في أجزاء من العالم يمثل انتشار الإنجليزية خطرًا على اللغات الأخرى، إذ يتنبأ بعض علماء اللغة بأن ٩٠٪ من اللغات مُعرَّض للانقراض خلال هذا القرن (Wurm, 1996). على أن «ديفيد كريستال David Crystal» (٢٠٠٣) يقترح سيناريو بديلًا لتعميم الإنجليزية عالميًّا، مشيرًا إلى أنه عند انتشار لغة سائدة، تظهر بمرور الوقت تنويعات جديدة عليها قد تجعلها غير مفهومة للطرفين. ولكن إذا كان ذلك يحدث فمن المرجح أن يكون في المستقبل البعيد؛ وعلى أية حال ليس من صالح الناس الذين يتعلمون الإنجليزية أن يتعلموا صيغة أخرى منها؛ لأن ذلك سيكون ضد الهدف من تَعلُّم لغة أجنبية.

أبعد من قضية اللغة، هناك كذلك شعور بأن الثقافة الكونية واقعة تحت سيطرة قيم وأيديولوجيات غربية، النقاد غير الغربيين يجادلون بأنهم يلقون تشجيعًا لاستهلاك

---

[٤] على الرغم من ذلك يجب ملاحظة أن الصين تُحقِّق إنجازات ممتازة في الاتصالات الكونية، في يناير ٢٠٠٧م كان في الصين ١٣٧ مليون مستخدم للإنترنت بما يجعلها أكبر مجتمع إلكتروني في العالم بعد الولايات المتحدة، وفي المُقدَّر أن يفوق عدد المستخدمين في الصين نظيرهم في الولايات المتحدة بحلول عام ٢٠٠٩م (Ramesh, 2007). ويَتوقَّع بعض المُعلِّقين أن الإنترنت بالصينية سيكون في النهاية أكبر من نظيره الإنجليزي.

السلع الغربية والإقبال في الوقت نفسه على أساليب الحياة الغربية، وبخاصة التأكيد على الفردانية. الحكومات الغربية تُعزِّز ذلك من خلال محاولتها فرض مفهومها الخاص عن حقوق الإنسان على العالم غير الغربي، مستخدمة في ذلك كُلًّا من قُوَّتها الاقتصادية ووضعها المسيطر في مؤسَّسات التحكم العالمية مثل الأمم المتحدة. ويعتقد كثيرون أن الفردانية الغربية متغلغلة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وأن الحكومات الغربية تكرسها بصرف النظر عن ملاءمتها للمجتمعات غير الغربية التي هي غالبا أكثر تديُّنًا وترابطًا من الناحية الاجتماعية، وفي السياق نفسه هناك زَعْم قوي بأن المؤسَّسات التي تنشأ لتتناول قضايا التجارة العالمية والمعونات والقروض والتنمية؛ مثل البنك الدولي، ومنظمة التجارة العالمية، وصندوق النقد الدولي، إنما تعمل على تنمية وترويج مفهوم غربي للحداثة والتحديث. بعبارة أخرى، هي تقوم على فكرة أن هناك طريقًا صحيحًا للتنمية ومَعنًى محددًا لما يُمثِّل النمو الاقتصادي والسياسي، وهي تحديدًا تأسيس مجتمعات ليبرالية تعتمد على اقتصاد السوق، وهو ما يمكن أن نراه في سياسات إعادة الهيكلة التي كانت تفرضها هذه المؤسَّسات في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي، التي كانت القروض تعتمد فيها على الحكومات التي تطبق إصلاحات تساعد على اتساع السوق الحرة. التأثير التراكمي لمثل هذا التَّوجُّه هو أنه يضع ضغوطًا على المجتمعات غير الغربية لكي تسلك نهجًا خاصًّا نحو التنمية، وبالتالي تعمل كشكل من أشكال الاستعمار الثقافي.

هناك كذلك اعتراضات كثيرة على مفهوم الغَرْبَنَة، فمضمونه — بداية — يَتصوَّر العولمة باعتبارها ظاهرة حديثة؛ أي إنها وَضْع يعتمد على صعود الغرب، وهو تَطوُّر بدأ من القرن السادس عشر. هذا المنظور بالتالي، يُغفِل الإسهامات غير الغربية في عملية العولمة، التي يمكن أن نجدها إذا تَعرَّفنا على التاريخ ما قبل الحديث ودرسناه. وبالمثل، إذا رَكَّزْنا حصريًّا على الغَرْبَنَة في حقبتنا هذه، فإننا بذلك نُخاطِر بإهمال القوى الأخرى التي تُسهم في العولمة مثل «الآسينة Asianization»، و«اليبننة Japanization»، و«الأسلمة Islamization». يضاف إلى ذلك أننا لا بد أن نضع في اعتبارنا أن المجتمعات الغربية تصبح أكثر فأكثر تَنوُّعًا وتعددية من الناحية الثقافية، مما يثير قضية ما نعنيه أو نقصده عندما نقول «ثقافة غربية» و«غَرْبَنَة» (وهي نقطة سنعود إليها في القسم الثالث)، بينما تعني فكرة أن المؤسَّسات الدولية تنشر القيم الثقافية الغربية، أن أولئك الناس الذين يعملون في إطارها عناصر تعمل دون وعي في هذه العملية، ويتجاهلون حقيقة أن هذه المنابر تنطوي على جدال كبير حول سياساتها، كما نلاحظ الآن في إعادة النظر في سياسات إعادة الهيكلة.

والحقيقة أن منظمات عالمية مثل «اليونسكو» لديها حساسية شديدة، وتحاول أن تتفادى اتهامات بأنها تُبقِي على الهيمنة الثقافية الغربية، وهو تَوجُّه يمكن أن نجده — حتى — بين بعض الحكومات الغربية، بالرغم من أن ذلك ربما يكون نابعًا — في جزء منه — من شعور بالذنب بسبب ماضيها الاستعماري.

(٥) الثقافة الكونية والرأسمالية

يَعتَبر كثير من الكُتَّاب — وخاصة من اليسار السياسي — الرأسمالية القوة الرئيسية المُحرِّكة للعولمة الثقافية، وبالتحديد من أجل ثقافة عالمية استهلاكية، وهو تَوجُّه يشجع عليه الإعلام الجماهيري وصناعة الإعلان، الاستهلاك الثقافي الكوني يتخذ عدة أشكال؛ ولكنه واضح، على نحو خاص، في ثقافة الشباب والثقافة الشعبية وأساليب الحياة وأنماط الاستهلاك الرمزي (انظر: Miller, 1995; Shields, 1992).

هذا الوضع له تاريخ أكاديمي طويل، فقد ظهر في أربعينيات القرن العشرين وفي أعمال مُنظِّري مدرسة فرانكفورت: «تيودور أدورنو Theodor Adorno»، و«ماكس هوركهايمر Max Horkheimer» اللذين أكَّدَا كيف كان يتم تسليع الثقافة في ظل ظروف الرأسمالية المعاصرة؛ حيث إن القيمة السوقية للسلع الثقافية هي التي تحدد حجم إنتاجها وطبيعتها (Adorno, 1991; Lash and Lurry, 2007). ويعني ذلك أيضًا أن أشكال المجانسة الثقافية التي عَرضْنَا لها في بداية هذا القسم، من هذا المنظور، مُنتجات للتوسعية الرأسمالية. وفي إطار هذا التقليد، هناك مَزاعم كثيرة بخصوص التأثير الثقافي للرأسمالية العالمية، سوف نتناول اثنين منها على خلفية أعمال كل من «إيمانويل فالرشتاين Immanuel Wallerstein»، و«ليزلي سكلير Leslie Sklaire» على التوالي.[٥]

(٥-١) إيمانويل فالرشتاين

الثقافة باعتبارها «الفكرة-النظام» للاقتصاد الرأسمالي العالمي

كما رأينا في الفصل الأول، فإن النظام العالمي من وجهة نظر المُنظِّرين له هو اقتصاد رأسمالي عالمي. «إيمانويل فالرشتاين» يرى — عن اقتناع — أنه يقوم على منطق خاص

[٥] أحد هذه الادعاءات أن الرأسمالية الكونية تُشجِّع التقارب الثقافي بإزالتها للتمايزات الثقافية، وهو ما سنتناوله تفصيلًا في الفصل التالي.

هو «المراكمة المستمرة لرأس المال» (١٩٩٠م، ٣٦)، ومن هنا فإن الرأسمالية، في رأيه، هي المُحرِّك الذي يقود «العولمة»، رغم أنه يرفض هذا المصطلح، ويُفضِّل عليه مصطلح «النظام العالمي». أما بالنسبة للثقافة فهو يراها «الفكرة–النظام» لهذا الاقتصاد العالمي (1990a: 38). على أنه لا يبلور مفهومًا للثقافة الرأسمالية باعتبارها كيانًا مُهيمنًا، وإنما يرى أنها تُؤدِّي دورًا خاصًّا داخل النظام العالمي وهو الحفاظ عليه، تحديدًا، من خلال احتواء «التوترات المتعارضة» التي يثيرها (ibid., 51). أما الأيديولوجيات الثقافية المختلفة في جوهرها (والتي تتراوح بين العرقية والجنسانية والعالمية)، والمعارك التي تَنجُم عنها، فهي تُحوِّل الاهتمام عن الانقسامات الاقتصادية الموجودة في الرأسمالية، ومن هنا فإنها تلعب دورًا في إخفاء الاستغلال واللامساواة الموجودَين في النظام العالمي (Holton, 1998: 171–2). العالمية تؤسس أسطورة أن النظام يعمل من أجل مصلحة عامة، بينما العرقية والجنسانية تصنعان تراتبية تُمكِّن الرأسمالية من أن تُفرِّق لكي تسود. عند «فالرشتاين» (1990a) الأيديولوجيات المزدوجة للعالمية والعرقية–الجنسانية (وهي مضادة للعالمية) تعمل لكي تُضعِف المقاومة المضادة للنظام، ولهذا السبب يصف الثقافة بأنها ساحة القتال الأيديولوجي للنظام العالمي الحديث، والحقيقة أن الرأسمالية هي المستفيد الرئيسي من ذلك الارتباك المحيط بكل مفهوم الثقافة.

على أن «فالرشتاين» واجه انتقادات كثيرة لتقديمه تَصوُّرًا للثقافة باعتبارها أحد مُشتقَّات النظام العالمي واختزالها في أيديولوجيته (Boyne, 1990). بعبارة أخرى، الجوانب الاقتصادية الرأسمالية تُسيطر على الثقافة وتُحدِّد هدفها، أو، في أقل القليل، تُشكِّل المُحدِّدات التي ستعمل في إطارها؛ ولكن مثل هذا التَّصوُّر للثقافة يحاول أن يُفسِّر ظهور الأصولية الثقافية التي شهدناها في المرحلة الحديثة، بالإضافة إلى ثقافة مناهضة العولمة الرأسمالية التي ظهرت، وكلتاهما تُمثِّل تحديات للثقافة الرأسمالية. وهكذا فإن توصيف «فالرشتاين» يُهوِّن من أمر الأساليب التي يمكن أن تُستَخْدَم بها الثقافة كشكل من أشكال المقاوَمة. يضاف إلى ذلك — كما عرضنا في الفصل الأول — أن النظام العالمي الذي يقول به «فالرشتاين» يواجه نقدًا شديدًا لتجاهله العمليات والتطورات الثقافية أو الحضارية التي حدثت في المرحلة ما قبل الحديثة، وأسهمت في العولمة (Friedman, 1995).

باختصار، نظرية «فالرشتاين» عن النظام العالمي مُتَّهمة بأنها نموذج لاقتصاد سياسي لا يعطي الثقافة سوى قدر ضئيل من الاهتمام، وبأنها بتركيزها على البنى العالمية

والمنطق الكلي للنظام، تُهمِل العامل الإنساني؛ وفي رأي مُنظِّري الثقافة على نحو خاص، فإن «فالرشتاين» لا يتناول قضية الثقافة بجدية.[٦]

(٥-٢) ليزلي سكلير

ثقافة وأيديولوجيا النزعة الاستهلاكية

تنتهج «ليزلي سكلير» (٢٠٠١م، ٢٠٠٢م) بالمثل أسلوبًا بِنيويًّا في هذا الشأن، وتحاول أن تبين أن الرأسمالية العالمية تُشكِّل وتُعَرِّف كُلًّا من العالم والعولمة؛ وهي مهتمة، على نحو خاص، بالنظام العالمي وكيف يعمل، وترى أنه يقوم على مُمارَسات عابرة للقوميات تعمل في مجالات ثلاثة هي: الاقتصادي، والسياسي، والثقافي/الأيديولوجي. يضاف إلى ذلك أن كُلًّا من هذه الممارسات يتميز بمؤسَّسة رئيسية: المؤسَّسة العابرة للحدود القومية والنزعة الاستهلاكية … هكذا على التوالي. ومن هذه المجالات نستطيع أن نرى أن الثقافة — مرة أخرى — مرتبطة بالأيديولوجيا، كما هي مرتبطة بالطبع بالجوانب الاقتصادية، وعليه لا يمكن القول إن لها وجودًا مُستقلًّا[٧] في هذا السياق، فإن إحدى الدعاوى الأساسية عند «سكلير»، فيما يتعلق بالممارسات الثقافية-الأيديولوجية العابرة للحدود القومية، هي أن النزعة الاستهلاكية تُسهِم في بقاء الرأسمالية على قيد الحياة؛ لأنها تحاول إقناع أغلبية الناس بأن مثل هذا الأسلوب في الحياة يحقق لهم مطالبهم. بعبارة أخرى، «سكلير» ترى أن الأيديولوجية الثقافية للنزعة الاستهلاكية تُقدِّم الكثير الذي يُؤَدِّي إلى تماسُك النظام العالمي، «بدون النزعة الاستهلاكية فإن منطق التراكم المستمر لرأس المال يتلاشى» (٢٠٠٢م، ١١٦). كذلك فإن الوظيفة التي تقوم بها النزعة الاستهلاكية تكشف عن أن النظام الرأسمالي العالمي مُتورِّط في عملية مستمرة للإبقاء على نَفْسِه وإعادة إنتاج ذاته؛ ما تعتقد «سكلير» أنه واضح على نحو خاصٍّ في محاوَلة مَد العلاقات الرأسمالية إلى دول العالم النامي.

---

[٦] للاطلاع على رد «فالرشتاين» على هذا الاتهام، انظر مقالة: Culture is the World System: A Reply to Boyne, 1990b.

[٧] مقارنة بـ «فالرشتاين» يسمح «سكلير» على الأقل بدور أكبر للعامل البشري في النظام الكوني، مشيرًا إلى أن العولمة يدفعها فاعلون يعملون من خلال مؤسَّسات يمتلكونها، أو يسيطرون عليها، أو يمتلكونها ويسيطرون عليها (2001: 1-2).

(٦) الثقافة الكونية والعصرية

كما رأينا، فإن عددًا كبيرًا من علماء الاجتماع يرى أن العولمة وما تحمله من ثقافة كونية، تتضمن انتشار عمليات وقُوى العصرية، مثل الرأسمالية والعقلانية والتَّحوُّل إلى الديمقراطية والليبرالية والتصنيع (e.g., Giddens, 1990; Spybey, 1996). أو بمعنًى آخر، إنها تحديث العالم الذي نشهده. لهذا السبب فإن بعض أشكال المُجانسة الثقافية التي نلخصها هنا مثل «المَكْدَلَة»، و«الغَرْبَنَة» تُعتبَر جزءًا من هذا التَّوجُّه، وهنا نجد شيئًا تسعى كل الشعوب والدول إليه، وهو تَوجُّه يمكن رصده في نظرية التحديث الباكرة وصولًا إلى طرح «فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama» عن «نهاية التاريخ»، الذي سوف نناقشه لاحقًا. الحداثة — من هذا المنظور — توسعية بطبيعتها، أو كما عَبَّر عن ذلك بوضوح شديد الشاعر والناقد المكسيكي «أوكتابيو باث Octavio Paz» بقوله: «كل الثقافات محكوم عليها بالعصرية» (Berman, 1983: 125).

على أننا لا بد من أن ننتبه لاستخدامنا لمصطلحات مثل «العصرية Modernity»، و«التحديث Modernization» فهذا «أنتوني كنج Anthony King» (١٩٩٥م) على سبيل المثال، يُفَرِّق بين فَهْم الإنسانيات لـ «العصرية الحداثة» وفَهْم العلوم الاجتماعية لـ «التحديث»، مجادِلًا أن الأولى مفاهيم أوروبية – أمريكية بالأساس ومستقرة في مُؤقَّتِيَّة تاريخية مُقيَّدة مكانيًّا» (١٩٩٥م، ١١٥) بينما الأخيرة مصطلح أمريكي إلى حد كبير. بالإضافة إلى ذلك يزعم «كنج» أن علماء الاجتماع بعد الحرب العالمية الثانية كانوا يتصورونها ذات أبعاد عالمية، ومن ثم تتحرك إلى ما هو أبعد من الحدود الجغرافية التي تقيمها العصرية والحداثة، وعند المخاطرة قيد الأمور أكثر من ذلك، يجب ملاحظة أن داخل التمييز العريض الذي يضعه «كنج»، يمكن أن نجد مفاهيم مختلفة عن العصرية والتحديث. بالنسبة للعصرية مثلًا، يحدد بعض علماء الاجتماع فترة للعصرية «العالمية» أو «المتأخرة» في علاقتها بالتغيرات التي أدخلتها العولمة. هذا الأسلوب في التناول يحاول أن يدمج ما يتصور أنه حقبتنا الأساسية، الناتجة عن تَحدِّي التقاليد والسلطة التقليدية من جانب العصرية العالمية. في حقبة ما بعد تقليدية فإن إحدى الظواهر المصاحبة للحريات الفردية الأوسع التي نتمتع بها، هي أن حقائق الماضي وثوابته المستقرة قد قَلَّت، وأصبحنا نعتمد — بشكل متزايد — على أنفسنا ونحن ندخل مرحلة من التاريخ الإنساني أكثر قلقًا وأقل استقرارًا، ومرة أخرى يتم تَصوُّر هذه الحالة على أنحاء مختلفة، فهذا مثلًا «أولريخ بيك» يرى أننا نعيش الآن في «مجتمع مخاطر».

العصرية من هذا المنظور إذن عصرية انعكاسية، وهو موضوع سوف نعود إليه في الفصل السابع.

إلا أن «مارتن ألبرو Martin Albrow» (١٩٩٦) يعترض على الربط بين العولمة والعصرية، فهو يرى أن «الحديث» و«العالمي» من العصور ليسَا حقبًا مختلفة فحسب، وإنما الأهم في رأيه أننا تَحرَّكنا إلى ما هو أبعدُ من العصرية، ودخلنا حقبة كونية، وهو تَطوُّر يعكسه تَحدِّي العقلانية والدولة-الأمة باعتبارهما الأساس الأوَّلي للعمل والتنظيم الاجتماعي. «ألبرو» مُصِرٌّ على أن سبب عدم الاعتراف بهذا التحول على نطاق واسع، يقع جزء منه على عاتق لغة العصرية. أن تكون عصريًّا يعني أن تكون حديثًا وجديدًا، فكيف إذن يمكننا التحرك إلى ما هو أبعد من هذا الظرف؟ بل لماذا — حقيقة — نريد أن نفعل ذلك؟ من هذا المنظور فإن كاتبًا مثل «فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama» (١٩٩٢) الذي يعتقد أن نظامًا عالميًّا ديمقراطيًّا ليبراليًّا يُمثِّل مستقبل الإنسانية، يظل أسير نزعة وأفكار العصرية؛ وكما يعبر «ألبرو» عن ذلك فإن «العصرية أصابت الخيال الإبداعي بالشلل» (ibid., 9). الأمر الذي قد يُفسِّر تَعلُّق بعض الكتاب بمفاهيم «العصرية العالمية» أو «العصرية المتأخرة»، حتى على الرغم من انقضاء زمانها. وفي رأي «ألبرو» أن حلول الكونية محل العصرية، واضح في مدى الضرر الذي لحق بالبيئة العالمية، والتَّسلُّح المعاصر مع احتمالات تدميره العالم، وتأثير نُظُم الاتصالات العالمية، وصعود الاقتصاد العالمي، ومن المثير للاهتمام أن الطريق الخامس الذي يعتقد «ألبرو» أن «الكونية» قد أخذَتْنا به إلى ما هو أبعد من افتراضات العصرية، يخص ما يُطلق عليه «انعكاسية العولمة»، التي وفقًا لها يشير الأفراد والجماعات الآن إلى العالم باعتباره الإطار المرجعي لآرائهم ومعتقداتهم (١٩٩٦م، ٦٤)، وعليه ليس هناك عصرية انعكاسية وإنما «كونية انعكاسية».

(٦-١) رولاند روبرتسون النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية

الظرف الإنساني الكوني والاختراق المتبادَل بين الكوني والمحلي

يؤكد «رولاند روبرتسون Roland Robertson» (١٩٩٢، ١٩٩٥)، وهو أحد الكُتَّاب البارزين في علم اجتماع العولمة، أهمية المواجهة بين الكوني والمحلي، بوصفها جزءًا من محاولة أوسع لتنمية عالم الثقافة داخل دراسات العولمة، وهو مجال يؤكد أهمية الجوانب الاقتصادية والسياسية. ونتيجة لذلك، فإن أسلوب تناوله، أكثر من تأكيده البنية والنظام،

يُركِّز على العامل الإنساني ويُحدِّد ما هو حالة اجتماعية وظاهراتية، أو حالة إنسانية كونية كما يقول. هذه الحالة هي نِتاج عملية تاريخية طويلة وتمثلها أربعة «أشكال من الحياة» (الذوات – المجتمعات القومية – النظام العالمي للمجتمعات – الجنس البشري)، هي في حالة تفاعل مستمر فيما بينها وتَتغيَّر أثناء ذلك، ولكنها تُثري أُسلوب رؤيتنا للعالَم. العولمة، عند «روبرتسون» تشير بالتالي إلى تَقارُب أشكال الحياة تلك، على أنه يَعتَبِر الاستعارة أو نموذج «الميدان العالمي» مفهومًا أكثر دقة للكوني أكثر من النظر إليه باعتباره نظامًا كونيًّا مُتحدًا أو ثقافة كونية متكاملة (١٩٩٢م، ٩–٢٦). من نقطة البداية هذه، يعتقد «روبرتسون» أن هناك أوجه نَقْص مُعيَّنة في مفهوم «العولمة». الذي يعتقد أنه يصف «انضغاط العالم واتساع الوعي بالعالم ككل» (ibid., 8). على أن ذلك، كما قال سابقًا، لا يعني أنه يغفل المحلي في تصوره للعولمة. العولمة عنده «تتضمن خلق واحتواء ما هو محلي، كما تتضمن عمليات تُشكِّل هي نفسها بدورها انضغاط العالم كله» (١٩٩٥م، ٤٠). بعبارة أخرى: هناك دائمًا عملية مستمرة يَتَّحد فيها الكوني والمحلي، العام والخاص، بحيث يصبح المحلي نتاجًا للعولمة أو على الأقل أحد جوانبها، وهي نقطة سوف نعود إليها لاحقًا (ibid., 30). ولكن «روبرتسون» يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث يرى الكوني والمحلي يتبادلان الاختراق والتغلغل ببعضهما، لدرجة أن يصبح المفهوم الأكثر ملاءمة لوصف هذه الحالة هو: Glocalization؛ أي إضفاء الطابع الكوني على ما هو محلي، وهذا التغلغل بين الكوني والمحلي يؤكد أنَّهما ليسا كيانين ثقافيين منفصلين أو مُتمايِزَين، وإنما مزيج اندماجي تَوفيقي يحتوي عناصر من كليهما (Holton, 2005).

كل ما سبق يعني أننا على مدار حياتنا اليومية موجودون وفي أذهاننا الشعور بكل من الكوني والمحلي. أن نعمل بشروط الكوني فقط يعني أننا سوف نعمل بأسلوب شديد التجريد، نحن بالأحرى نفهم الكوني، ونعيد إنتاجه في السياق المحلي، ونُشكِّله على ضوء المؤثرات الثقافية المحلية مثلنا. العام إذن يتم تخصيصه، وليس الأفراد فقط هم الذين يمكن نسبتهم للكوني أو العالمي، فهذا التَّوجُّه يمكن أن نجده في المؤسسات والأديان والمجتمعات القومية على سبيل المثال (Robertson, 1992: 29). ومن وجهة نظر «روبرتسون» فإن ذلك يساعد أيضًا في تفسير ما نشهده من صعود للقوى الوطنية والمحلية بما يؤدي إلى «صدامات بين الأفكار الحضارية والاجتماعية والمجتمعية» (Robertson, 1992: 141).

هذا التَّشظِّي هو نتاج للقدر الكبير من الاختراق المتبادل والانتساب الحادث في المرحلة المعاصرة، بالإضافة إلى الوعي المتزايد بالعالم باعتباره مجتمعًا واحدًا، والتحديات المحتملة

التي يمثلها ذلك. هناك إذن تماثل واختلاف، تَجانُس وتنافُر في حالة عمل، والنتيجة في نظر «روبرتسون» (١٩٩٥م) هي أننا لا بد من أن نتحرك إلى ما هو أبعد من الجدل حول المجانسة أو التنافرية العالمية. وبينما هذه التوجهات، التي تحدث في الوقت نفسه، «يمكن أن تتصادم في مواقف مُحدَّدة، وهي تتصادم بالفعل»، لا يعود الأمر مسألة خيار بين «إما وإما»، وإنما يصبح من الضروري الاعتراف بأنها مُتمِّمة لبعضها، ومُتغلغِلة في بعضها (ibid., 40).

تعميم الخصوصية وتخصيص العمومية

لا ينكر «روبرتسون» وجود خطابات مُعَولَمة أو وجهات نظر كونية عامة، كما لا ينكر أننا نتأثر بما هو كوني؛ والحقيقة أن الحياة الاجتماعية تُثرَى بالخطابات العالمية عن طبيعة العالم ومكاننا فيه؛ ويعتقد — كما رأينا في الفصل الأول — أننا يمكن أن نجد هذا التوجه عند الإغريق القدامى (Robertson and Inglis, 2006). بل، أكثر من ذلك، يعترف بوجود ثقافة كونية على الرغم من أن ذلك — ونحن نكرر هنا — ليس بالتنوع المتكامل، وأنها تنبثق من التفاعل المتبادَل بين الخاص والعام، والمحلي والعالمي. على نحو أكثر تحديدًا، هناك عمليات تُجْرَى تُشجِّع على «الخلق الكوني للمحلي»، وذلك واضح في شكل حركة بيوت الشباب الموجهة محليًّا، وانتشار سكن الضواحي في العالم، والتوجه نحو تنمية حقوق ومصالح الشعوب الأصلية عالميًّا، في شكل حركات وحملات سياسية عالمية (Featherstone and Lash, 1995: 4–5). كذلك فإن الطبيعة الجمعية للثقافة الكونية منعكسة في تَبَنِّي أساليب العمل والإنتاج اليابانية وتعميمها في دول أخرى؛ وكذلك فإن القومية والمجتمع القومي اللذين انبثقا من هذه الأيديولوجية، قد تَطوَّرَا بالترادف مع العالمية. انتشار فكرة المجتمع القومي إذن، شكل من المجتمعية المؤسسية، أو تمثل — بمعنى آخر — تأسيس نظام عالمي للمجتمعات القومية (Robertson, 1992: 58). عند «روبرتسون» «الالتزام بفكرة المجتمع القومي مُكوِّن حاسم في الشكل المعاصر للدولة» (١٩٩٢م، ١١٤). في رأيه أن الثقافة الكونية يتم خَلْقُها، جزئيًّا، من التفاعلات بين المجتمعات القومية (١٩٢٢م، ١١٤)، ومن هنا فإن فكرة وجود «ثقافة كونية» «فكرة معقولة، بالضبط مثل فكرة وجود المجتمع القومي أو الثقافة المحلية» (ibid).

قبل ذلك كله، ينبغي «ألا نتصور الثقافة الكونية باعتبارها فوق أو أبعد من كل المحليات، أو أن لها مواصفات تَتسامى إلى ما هو أبعد من أي شيء يمكن أن نجده في وحدات

نظام كوني» (Robertson 1995: 34). والحقيقة أن الكوني ليس في مواجهة المحلي ولا مضادًّا له (ibid., 35). المحلي عند «روبرتسون» جزء من الكوني. هناك، باختصار، عملية ماضية في اتجاهين تتضمن «اختراق العام للخاص»، و«تخصيص العام» (Robertson, 1992: 100). وبالعودة إلى أساليب العمل والإنتاج اليابانية، لتوضيح هذا التوجه، نجد أن تلك الأساليب كان قد تم سَبْكُها من مؤثرات عديدة عالمية/خارجية. بعبارة أخرى: العام كان قد تم تخصيصه قبل تعميم الخاص.

روبرتسون والثقافة والعولمة

إذا كان «روبرتسون» مُحقًّا، فإن الثقافة تكون إذن في قلب العولمة؛ لأننا نُطبِّق إطار عملنا الثقافي الخاص باستمرار على مدى مسيرة تفاعلاتنا اليومية مع كل ما هو كوني. «روبرتسون» بالتالي، يُعارِض «أنتوني جيدنز» لأنه ببساطة يُعادِل العولمة بالعصرية؛ لأنها تُقلِّل من أهمية عالم الثقافة الذي يشمل تأثير الجنس والعرقية والقومية والنوع[٨] و«روبرتسون» بالمثل، ينتقد نظرية «فالرشتاين» عن نظام العالم؛ لأنها لا تضع في اعتبارها — بشكل كافٍ — ذلك التنافر والتَّعقُّد اللذين يُنجُمان عن عمليات العولمة الثقافية. مثل هذا التنوع، في رأي «روبرتسون»، ينبثق عن التفاعل المُعقَّد بين العناصر الأربعة المكونة للحالة الإنسانية العالمية، وهو تَنوُّع يتم إنتاجه بشكل مستمر ويُعاد إنتاجه في زماننا، وهو إلى حد كبير جانب من القوى المُحرِّكة نفسها التي من المفترض أنها تمثل المُجانَسة. على أن طرح «روبرتسون» يواجه انتقادات كثيرة لإهماله الأبعاد الهيكلية للعولمة؛ أي إنه يهون من شأن القوى السياسية والاقتصادية التي تدفع العولمة، وبالتالي لا يُولِي قضايا القوة واللامساواة اهتمامًا كافيًا (e.g., Friedman). يضاف إلى ذلك، الزعم بأن تَقَصِّيه العالمي والمحلي، والعام والخاص ليس سوى عملية بحث مُجرَّد، باعتباره يعتمد في ذلك على ما يحدث عندما تَلتقِي تلك القوى وتتفاعل (Holton, 2005).[٩]

---

[٨] يعتقد «روبرتسون Robertson» أن مفهوم «جيدنز Giddens» للعولمة غير دقيق تاريخيًّا، مجادلًا بأن «العولمة بنموذجها المعاصر انطلقَت قبل وقت طويل عمَّا قد نعرفه بالحداثة» (١٩٩٢م، ١٧٠).

[٩] قمت في كتاب Living with Globalization (2006) بدرس التقاطع بين الكوني والمحلي على نحو أكثر تجريبية، وفي سياق أكبر، على ضوء عدد من دراسات الحالة.

على أنه فيما يتصل بفكرة هذا الفصل والاهتمام العام للكِتاب، فإن إحدى نقاط القوة في عمل «روبرتسون» هي أنه يطرح أسئلة مهمة، ليس بخصوص الثقافة الكونية فحسب، وإنما بخصوص العولمة كذلك.

(٧) العولمة والثقافة الكونية

بعد أن تناولنا أشكالًا بعينها من المجانسة الثقافية في القسم الأول من هذا الفصل، نقوم الآن بتوسيع النقاش في محاولة لتحديد أسباب إشكالية الربط بين العولمة والثقافة الكونية في أي شكل قد تتخذه الثقافة، إلى جانب إشكالية فكرة الثقافة الكونية نفسها.

(٧-١) الثقافة الكونية

مُجادَلات نقدية وتطورات معاصرة

من المستحيل تبين عدد من وجهات النظر في قضية الثقافة الكونية دون دراسات العولمة؛ وبينما يعتبر دعاة العولمة تفصيل عولمة الثقافة أمرًا ضروريًّا، هناك متشككون مثل «هيرست»، و«طومسون» (١٩٩٦م) يرون أن من المُرجَّح عدم وجود ثقافة كونية بدون اقتصاد مُعولَم، رغم أنهما لَقِيَا انتقادات كثيرة، كما أسلفْنَا، لفشلهما في تقديم تحليل عن العلاقة المتبادَلة بين الثقافة والاقتصاد وإهمالهما البُعد الثقافي للعولمة بوجه عام. ردًّا على ذلك يشير المتشككون إلى أن التصاعد الحديث للتوترات والصراعات بين الثقافات المختلفة على مُستوًى عالمي، قد يوحي بأننا ما زلنا بعيدين — كما كنا دائمًا — عن العيش في عالم متجانس ثقافيًّا؛ وأخيرًا، من منظور تحويلي، فإن مفهوم الثقافة الكونية غير قادر على أن يحتوي داخله تَنوُّع وتَعقُّد التدفقات الثقافية الكونية المعاصرة وردود الأفعال التي تثيرها، بدءًا من المقاوَمة الثقافية، وانتهاء بتأسيس شبكات عالمية جديدة (Held et al., 1999: 327).

قد يبدو أن عددًا من التطورات المعاصرة يسير عكس أشكال المُجانسة الثقافية التي أوجزناها من قبل، وخاصة أن تَصوُّر الثقافة الكونية باعتبارها «أمركة» أو «غَرْبَنَة» يقوم على شكل مُعيَّن من النظام العالمي تسيطر عليه أمريكا والغرب على التوالي، بينما يمر في واقع الأمر بتغيرات مهمة. في هذا السياق يرى «فالرشتاين» أن تآكُل قوة الولايات المتحدة، هو المَلْمَح المُحدِّد لعصرنا، وهو تَطوُّر يعود إلى سبعينيات القرن العشرين، ونتيجة لعدة

عوامل بما فيها التدهور النِّسبي لقوة أمريكا الاقتصادية، والحقيقة أن مرحلة أفول أمريكا تُعْتَبر، في نظر بعض المُعلِّقين، دلالة على أننا دخلنا مرحلة جديدة من العولمة (e.g., Taylor, 2001). وفي الوقت الذي ينبغي ألا نتجاهل فيه حقيقة أن الولايات المُتَّحدة تظل هي القوة العالمية المسيطرة، نجد أنها هي والغرب كله يواجهان اليوم تَحدِّيات كبيرة، وبخاصة أمام ذلك النمو المذهل لعدد من اقتصادات آسيا مع الصين والهند المرشحتين لأن تُصبِحَا قُوًى اقتصادية عُظمى في القرن الحادي والعشرين، وبالإضافة إلى شرق آسيا، هناك عدد من الدول في أمريكا اللاتينية تقوم بعمليات تصنيع سريعة وتصبح أكثر تكاملًا مع الشبكات العالمية في هذه العملية؛ والواقع أن بعض الملامح الدالَّة على العولمة؛ مثل انتشار الأفكار، وتكنولوجيات الاتصال العالمية قد أسهمَت في هذه التغيرات، بما مَكَّن المجتمعات غير الغربية من أن تدخل في ممارَسات أفضل، وتستوعب تكنولوجيات جديدة وتَختَصِر بعض مراحل التطور؛ ولذلك بينما أخذَت بريطانيا مائة عام لكي تَتصنع، نجد بعض الأنظمة الآسيوية تُحقِّق ذلك في مدى عشرين إلى ثلاثين سنة. الأثر التراكمي لهذه التطورات يطمس فكرة التمييز بين دول العالم الثالث والعالم الأول، ويمهد الطريق أمام عالَم مُتعدِّد الأقطاب، وهذا بدوره له متضمنات ثقافية، وخاصة على مُستوًى عالمي، بما يمكن دولًا ومناطق خارج الغرب من أن يكون لها تأثير ثقافي أوسع. ولعل ذلك يحدث إلى جانب انتشار ثقافة العمل التجاري الآسيوية وأشكال تنظيم العمل التي ذكرناها سابقًا، كما أن هناك مُنتجَات وممارَسات ثقافية آسيوية أخرى تنتشر عالميًّا مثل الطب الشعبي، والعلاجات التقليدية، والأطعمة، والأفلام، وفنون القتال، وبرامج التخسيس، وبرامج الكمبيوتر، والألعاب، والفلسفات البوذية والطاوية، وكما نرى، يتزايد انتشار الروحانيات وطُرق التداوي الشرقية في الغرب.

«جوناثان فريدمان Jonathan Friedman» (١٩٩٩) يرى أننا نشهد تَحدِّيًا رئيسيًّا للهوية الثقافية الغربية، ويشير بالمثل إلى «صعود الشرق»، ولكن أيضًا إلى التطورات الداخلية في الغرب مثل التعددية الثقافية وتَشظِّي الدولة-الأمة، ويعتبر ذلك دليلًا على انهيار العصرية الغربية ومعها الهيمنة الثقافية، وهو يعتقد أن ذلك مرتبط بالتغيرات التي تحدث في الاقتصاد العالمي الذي يشهد «تآكُلًا في الهيمنة، وزيادة في تصدير رأس المال، ولامركزية في تَراكُم رأس المال على نطاق عالمي» (ibid., 235). باختصار، ربما يبدو أننا نعود إلى العالم مُتعدِّد المراكز الذي كان معروفًا في القرن الثالث عشر، الذي عرفته «جانيت أبو لغد». هذه التطورات نجد آثارها في عالم الثقافة الذي يمر هو الآخر

بمستويات عالية من اللامركزية، أو التعددية؛ مثل إحياء الهويات العرقية والدينية بما يعكس القوة والنفوذ الثقافي الغربي الذي ينكمش[١٠] «فريدمان» يرى أن الأهمية المتزايدة التي تُعطَى الآن للدراسات الثقافية، ونظرية الهجنة، وأنثروبولوجيا ما بعد الحداثة، من أعراض أزمة الثقافة والهوية الحديثة. والواقع أن تَعدُّدية المراكز تسير ضد الفكرة الكلية لثقافة كونية؛ لأنها حالة يُميِّزها غياب قوة واحدة مهيمنة وبالتالي — أيضًا — غياب قوة مُوحَّدة أو قوة مُجانِسة، باختصار، ليس من المرجَّح أن تُوَلِّد المراكز المتعددة الأشكال الثقافية نفسها أو حتى أشكالًا مشابهة.

(٧-٢) إدراك التعقُّد الثقافي

تصور الثقافة الكونية باعتبارها «أمركة» أو «غَرْبَنَة» — وافتراض أنها تَتَّخذ شكلًا مُعيَّنًا — ليس من المُرجَّح أيضًا أن يُعبِّر عن تَعقُّد عمليات العولمة المعاصرة. التَّدفُّقات الثقافية العالمية لا تنبعث — هكذا — ولا بشكل أساسي من الولايات المتحدة أو الغرب في أي لحظة. الصور والرموز والأفكار والإعلانات والأفلام وغيرها من الأشكال الثقافية سوف تنبعث من مصادر أخرى مُتعدِّدة، وتنتقل في اتجاهات مختلفة عَبْر الكرة الأرضية، ولن يكون لكثير منها علاقة كبيرة، أو أية علاقة بالمرة، بالغرب أو أمريكا. هناك أشكال من التفاعل الثقافي تحدث بين مناطق من أفريقيا وآسيا، وكذلك بداخل تلك القارات، وكما رأينا في الفصل الأول، فإن ذلك يحدث على مدى قرون عدة، هذا إلى جانب أن فكرة «الغَرْبَنَة» أو «الأمركة» تتجاهل إمكانية التَّدفُّقات الثقافية المضادة في هيئة الأطعمة والأزياء والعقائد والموسيقى والأفلام (e.g., Bollywood). ومُؤثِّرات أخرى تنتقل من بلاد مختلفة إلى الغرب. الولايات المتحدة، على سبيل المثال، مستمرة في تَمثُّل ثقافات أخرى على مدى تاريخها، وهو أكثر ما يكون وضوحًا في الدستور الذي استمد الكثير من الأفكار الثورية والأوروبية. باختصار: أمريكا بمثابة «إسفنجة ثقافية»، وعليه فهي مجتمع دائم التغير (Nye, 2002: 242). وهو موضوع سوف نعود إليه لاحقًا.

---

[١٠] زيجمونت بومان Zygmunt Bauman أحد الكُتَّاب الآخَرين الذين اكتشفوا فُقدانًا للثقة الغربية بالنفس واضحًا، في التمييز المعاصر بين العالمي والكوني. الأول مُرتبِط بالمشروع الفخور للحداثة، بينما الكونية على النقيض إذعان ضعيف لما يحدث هناك في الخارج (١٩٩٥م، ٢٤).

التدفقات العديدة والاتصالات المتبادلة التي تُمثِّل العولمة، إذن، ليس من المُرجَّح أن تعمل كقوة مجانسة؛ فهل يمكن، في هذا السياق، لأي قوة أن تَتسيد التدفقات والعمليات الثقافية العالمية؟ الحجم الإجمالي للتدفقات العالمية المعاصرة في المعلومات والصور والأفكار، يعني أنه لم يَعد بالإمكان احتكارها — إن حدث — بواسطة أي دولة أو إقليم أو مؤسَّسة واحدة، وفوق ذلك أنه بالتركيز على الثقافة الكونية، سواء بالمعنى المفرد أو الجمعي، هناك دائمًا احتمال إغفال أشكال ومصادر أخرى للهيمنة الثقافية، بالنسبة لكثير من الجماعات الثقافية، ليست الأمركة أو المَكْدَلَة هي التي تُهدِّد استقلالها وهويتها الثقافية، وإنما قوة إقليمية أو تأثير محلي. أهالي التبت مثلًا، يجاهدون لكي يُؤكِّدوا ثقافتهم وهويتهم الدينية البوذية نتيجة لمحاولة الصين «تصيين Sionization» بلادهم، في حقبة ما بعد الحرب الباردة — كذلك — كانت دول كثيرة في الاتحاد السوفيتي السابق تحاول الحد من مستوى التأثير الثقافي والسياسي الروسي في مجتمعاتها، إلا أن الضغوط الثقافية خارج «العالم الأول»، هي كذلك عملية ذات اتجاهين؛ فالصين والهند مثلًا قوى إقليمية كبيرة تمارس نفوذًا ثقافيًّا هائلًا على الدول المجاورة، بينما هي نفسها ليست مُحصَّنة ضد التَّدفُّقات المضادَّة، في حالة الصين، فإن الضغط الثقافي وتأثير دول الجوار يأتيها في شكل الثقافة الشعبية القادمة من هونج كونج وتايوان، من الأغنيات الشعبية إلى الغناء «الكارا أوكي Karaoke» وهو ما يُشكِّل إزعاجًا لحكومة بيجين (Yang, 2004).

بالنسبة لقضية التَّعقُّد الثقافي، فليس من المؤكَّد ما إذا كنا نستطيع أن نفكر في الأمر بالأسلوب نفسه وبالصيغة نفسها ... عولمة ... أمركة ... آسينة، «بيتر جي تيلور Peter J. Taylor» (٢٠٠١) يعتقد أن وصف التطورات الكونية على هذا النحو عملية إشكالية، وينبغي تَجنُّبه لأنه يوحي بأن العملية قد أخذت شكلها النهائي، وهكذا فإن صيغة الفعللة (إضافة اللاحقة ization إلى الكلمة الإنجليزية) تنطوي على حتمية، وبذلك فهي تنكر التعقد وتنفي إمكانية مسارات بديلة[١١] في حالة مشابهة، هناك سبب إضافي للحذر من تأكيد أن الثقافة الكونية تعني الأمركة أو الغَرْبَنَة، أو أنها نتاج للرأسمالية العالمية، وهو ما يُوجَد في التحدي النقدي الذي تُواجِهه هذه المفاهيم الآن. وهناك تَوجُّه متزايد في

[١١] كذلك فإن «عولمة» تأتي على صيغة «فعللة»، وقضية دمج العملية بهذه الحالة النهائية لا بد من أن نضعها بالاعتبار عندما نعرض للمناظير النقدية الرئيسية حول العولمة وخاصة الكتابات المتشككة.

الوسط الأكاديمي للنظر في المفاهيم على أساس أنثروبولوجي على ضوء الخبرات والتجارب المحلية، وعليه يُصبِح بالإمكان القول بوجود حداثات مُتعدِّدة ورأسماليات مُتعدِّدة، وكما رأينا عولمات متعددة (Berger and Huntington, 2002; Wei-Ming, 2000). بشكل عام، هناك الآن تَقبُّل أكثر لطُرق مختلفة للعصرية ومفاهيمها؛ مثل الحداثة الإسلامية أو الآسيوية، ووجهة نظر بأن النموذج الغربي قد لا يكون الطريق الوحيد نحو التحديث، وربما يكون غير ملائم — من الناحية العملية — لبعض الثقافات والمجتمعات (انظر: Eisenstadt, 2002). بينما قد يبدو الاعتراف بأنواع مختلفة من الرأسمالية مثل النماذج الأنجلو أمريكية والإسكندنافية والآسيوية، أنه يسير ضد فكرة الرأسمالية العالمية (انظر: Albert, 1993).

على أيَّة حال، وعلى سبيل الرَّد على هذه النقطة تحديدًا، ينبغي علينا ألا نَنسى الدور الذي يلعبه المال والنفوذ في تشكيل العولمة المعاصرة، على الرغم من وجود أشكال مختلفة من الرأسمالية، فإن مبدأ تعظيم الرِّبح موجود في أساس كل منها، وبهذا المعنى يصبح بالإمكان أن نتحدث عن شكل كوني من الرأسمالية. يضاف إلى ذلك أن بعض المُعلِّقين يقللون من أهمية الأشكال المختلفة من الرأسمالية، مُصِرِّين على أن النموذج الأنجلو-أمريكي الليبرالي الجديد، هو المهيمن لأنه يَجمَع بين القوة الأنجلو-أمريكية، والأيديولوجيا، وتكنولوجيات الاتصالات الحديثة، ودعم المؤسسات الدولية؛ مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي. يتبع ذلك أن يصبح بالإمكان الإشارة إلى أهمية تأثير الثقافات المحلية في مواجهة مثل هذه الضغوط. ولكن، إذا كان علينا أن نتخلَّى عن ذلك كله، ونُجري تقويمًا عامًّا لما يَحدُث بالنسبة للرأسمالية في المرحلة المعاصرة، فسوف تكون أمامنا أشكال المُجانَسة والتمييز في كِفَّتَين متساويتين.

إلى جانب النظر إليها من وجهة نظر أنثروبولوجية، فإن الشك يُخيِّم على درجة دقة وجدوى المفاهيم التي نُناقشها هنا. الاعتراف يتزايد بأن «الغرب» و«أمريكا» مفاهيم عامة ... «مظلة» يندرج تحتها تنوُّع هائل؛ فعندما نتنقل في الولايات المتحدة، على سبيل المثال، نجد أن هناك أكثر من أمريكا. في حالة «الغرب»، درجة التَّنوُّع أكثر وضوحًا، مع وجود. تدفقات ثقافية متنافسة تتنقل بين أمريكا وأوروبا، بالإضافة إلى الفوارق الثقافية والسياسية بينهما، كما ظهر أثناء حرب العراق الأخيرة (انظر: Kayan, 2003).

الشيء نفسه نجده عند مُنظِّري الهُجْنَة، فالغرب وأمريكا لهما في نظرهم بِنى ثقافية مُكوَّنة من عدة مصادر مختلفة؛ فقد رأينا في الفصل الأول أن الشرق له تراث

ثقافي غَنِي ومختلِط، ولكن ذلك ينطبق بالدرجة نفسها على الولايات المتحدة، ف «البيتزا» — مثلًا — التي تُعْتَبَر أحد الرموز الأمريكية التي تُصدِّرها للعالم، هي أحد مُنتجات أجيال من المهاجرين الإيطاليين (Nye, 2002: 80). كل ذلك يثير أسئلة عنما نقصده ب «الغَرْبَنَة» و«الأمركة»، وهو ما يُضعِف بدوره من فكرة أن كليهما يُمثِّل ثقافة كونية. ومن منظور مُنظِّري الهجنة الذين عادة ما يتصورون العولمة المعاصرة مرحلة اندماج متسارع (Nederveen Pieterse, 2004). هل ينبغي علينا الاستمرار في استخدام مسميات اصطناعية مثل «الغرب» في ظل هذه الظروف؟

عمليات العولمة المعاصرة، بعبارة أخرى، تبرز تنافرًا أكثر في المفاهيم ذات الطبيعة الملتبسة بالفعل؛ وفي هذا السياق هناك زعم دائم أنَّنا نشهد عدم وضوح أو ضبابية في مفهومي «الشرق» و«الغرب»، حيث إن الثقافات تمتزج والأقاليم تصبح أقل تمايزًا واختلافًا، على أنه ربما تكون هناك مبالغة في أهمية طرح الهجنة، ربما تكون مفاهيم مثل «الغرب» ابتكارات «اصطناعية»، ولكن ذلك لا يعني أنه لا توجد ميول أو تَوجُّهات سائدة بداخلها، الْتحمَت بمرور الوقت. يضاف إلى ذلك أنه ستكون هناك دائمًا، داخل أي مواجهة ثقافية، مُؤثِّرات أو قُوى أقوى سائدة على المستوى الكوني؛ ذلك لأن المجتمَعات الغربية عُرضة لمستوى القصف الثقافي الخارجي نفسه مثل المجتمعات غير الغربية.

(٧-٣) الكوني والمحلي

هناك نقد آخر يوجه إلى التركيز على الثقافة الكونية فيما يتعلق بعمليات العولمة، وهو أنه يتجاهل الطُّرق المختلفة التي تتأصل بها هذه الثقافة، أو رفضها ومقاومتها إذا افترَضْنا حدوث ذلك. هذا التركيز يفترض أن «المحليين» مُجرَّد مُتلقِّين سلبيين لمثل تلك الثقافة بدلًا من قيامه بدور في تشكيلها على نحو نَشِط، ولهذا السبب هناك اعتراف متزايد في إطار دراسات العولمة بأن الكوني والمحلي موجودان معًا في عملية تفاعُل مستمر[١٢] هي مواجهة تتضمن العنصر البشرى ولا تنطوي على مُجرَّد الهيمنة من جانب الثقافة الكونية والقوى البنائية. وكما رأينا، فإن «رولاند روبرتسون» يَتبنَّى فكرة إضفاء الطابع الكوني

[١٢] على الرغم من أن «جون بنيون John Benyon»، و«ديفيد دنكرلي David Dunkerley» (٢٠٠٣) يَعتَبِران «الكوني» و«المحلي» يُمثِّلان ثنائية غير مُحدَّدة المَعالم، ويستدعيان مفاهيم وسيطة في تحليل العولمة الثقافية.

على ما هو محلي، ليوضح الأسلوب الذي يتفاعلان به ويتداخلان ليثري كلاهما الآخر. إضفاء الطابع الكوني على ما هو محلي أو «المحلية الكونية»، هي «رؤية كونية مكيفة حسب الظروف المحلية»، وكانت في الأصل مفهومًا شائعًا في دوائر العمل التجاري الياباني كما يقر بذلك «روبرتسون» نفسه (١٩٩٥م، ٢٨)، واكتسبت اعترافًا عالميًّا عندما تبنتها «سوني» إستراتيجية للتسويق، والآن تستخدمها مؤسَّسات كبرى في أرجاء العالم. بشكل جوهري، تحاول الشركات تكييف منتجاتها حسب أذواق وتوجُّهات الأسواق المحلية، تقوم شبكة MTV ببث موسيقى صينية في الصين، وأغنيات شعبية هندية في الهند (Eckes and Zeil er; 2003). حتى «ماكدونالدز»، والمفترض أنها أكبر مُجانِس ثقافي، تستشعر الظروف الثقافية المحلية وتُكيِّف منتجاتها حسب الأطر التي تعمل فيها. وبينما يعكسون القبول المتزايد لفكرة أن الكوني والمحلي منخرطان في عملية تَفاعُل مستمرة، يؤكد بعض الكُتاب إمكانية انتقال التدفقات الثقافية من المحلي إلى الكوني لإثراء الأخير (انظر: Cvetkovich and Kellner, 1997). مرة أخرى، هناك دليل، ربما، على هذا التوجه من جانب «ماكدونالدز» التي تُركِّز الآن على أساليب الحياة الصحية وبيع السلاطة والفاكهة في مطاعمها، على الرغم من أن هذه النقلة قد يكون مرجعها النقد الذي وُجِّه إليهم، أكثر من كونها جاءت نتيجة لاهتمام الشركات بالثقافات المحلية.

على الرغم من التأكيد مؤخرًا على عملية إضفاء الطابع الكوني على ما هو محلي، فإن هذا لا يعني بالضرورة أن المواجَهة بين الكوني والمحلي متكافئة. الثقافات الأصلية في الأساس مستجيبة، وهي تتكيف مع المؤثرات الأجنبية، والحقيقة أنه لن تكون هناك ديناميكية كونية/محلية دون المزيد من القوى الخارجية مثل المؤسسات متعددة الجنسية والمؤسسات العابرة للحدود القومية التي تصنع تدفقات ثقافية وتدعم مثل تلك المواجهات. ولكي نكمل موضوع القوة هذا في علاقته بالمواجهة الكونية المحلية، ينبغي عدم إغفال إمكانية وجود البِنى المسيطرة التي تُشكِّل طبيعة هذا التفاعل. وبالعودة إلى النقطة التي تناولناها عاليه، نجد أن الرأسمالية والمبادئ الرأسمالية هي التي تحفز المؤسَّسات متعددة الجنسية والعابرة للحدود القومية لتأسيس شركات ومنافذ في أنحاء مختلفة من العالم، بالإضافة إلى توجيهها لكي تتكيف مع الأسواق المحلية؛ والحقيقة أن هناك كذلك حسابات «فيبرية»[١٣] منطقية تعمل هنا، بمعنى أن المؤسَّسات متعددة الجنسية والعابرة للحدود

[١٣] نسبة إلى ماكس فيبر. (المترجم)

مثل «ماكدونالدز» قد حسبتها، ووجدت أن توجُّهَها في تعاملاتها نحو المحلي هو أكثر الطرق كفاءة لزيادة أرباحها.

وفي النهاية علينا أن نفكر ما إذا كان بالإمكان الآن أن تكون «محليًّا». ومع وجود القوة وإمكانيات التوسع للتدفقات الثقافية الكونية، هل هناك أي مكان في العالم لم يتأثر بدرجة ما بالعولمة؟ ما معنى، إذن، أن تكون محليًّا؟ وإذا كان المحلي لم يَعُد له وجود فهل يعني ذلك أن كل شيء قد أصبح كونيًّا؟

«أولف هانرز Ulf Hanners» (١٩٩١) يُلمِّح إلى ذلك مشيرًا إلى أن التدفقات المحلية يتزايد التواصل بينها لدرجة أنها أصبحت تُشكِّل خطابًا كونيًّا للمحلية. على أننا نستطيع أن نمضي بعيدًا في هذا السياق، إذ بينما نجد كل مكان في العالم، تقريبًا، قد تأثَّر بدرجة ما وأفاد من القوى الكونية، لا بد من أن نعي أن ممارسات الناس وسلوكهم اليومي تَتكيَّف حسب تاريخهم الحياتي البيئي والشخصي المباشر، وهذا يوضح النقطة الأساسية في العلاقة بين الكوني. والمحلي تمامًا، باختصار، لكي تكون القوى السائدة أو المجانسة موجودة، لا بد من أن يتسع تأثيرها وأن يعاد إنتاجها في مناطق جديدة؛ ولكنها في هذه العملية تتفاعل مع ما هو محلي، حيث المرجح أن يتغير شكلها في هذه الأطر والسياقات المختلفة.

(٨) «ثقافة» كونية أم «ثقافات» كونية؟

هل نشهد إذن ظهور ثقافة كونية؟ الإجابة باختصار أن ذلك ليس من المرجَّح حدوثه سواء الآن أو في المستقبل المنظور. والحقيقة أنه على ضوء المدى الذي وصل إليه اتساع التنوُّع الثقافي الإنساني، ربما تكون «ثقافة» كلمة كبيرة وقوية لكي تستخدم على المستوى الكوني، ولعل الأرجح في حال استمرَّت الأنماط الحالية، أن نرى المزيد من الناس يُطوِّرون استعدادهم وقدراتهم على التفكير فيما أبعد من المحلي والخاص، ويكتسبون الشعور بأنهم موجودون في العالم وأنهم جزء منه. في النهاية، وعلى الرغم من ذلك، لكي نقرر ما إذا كان توجد أو تنبثق ثقافة كونية، نحن مرة أخرى في حاجة للتفكير فيما إذا كان اهتمامنا بتحديد ثقافة كونية مُوحَّدة دليلًا على ميلنا للدولة-الأمة، الأمر الذي يصبح — على نحو متزايد — غير ملائم في المرحلة المعاصرة من العولمة. وهكذا فإن الاستقرار والتجارب المشتركة المطلوبة لتكوين مثل هذه الثقافات في حالة صراع مع كل من اتساع التدفقات الثقافية المعاصرة وعدم القدرة على التنبؤ بها، يتبع ذلك، إذن، أننا ينبغي

ألا نناقش الثقافة الكونية بالشكل الذي تتخذه داخل المجتمعات القومية أو الجماعات الدينية؛ وذلك لأننا لا يمكن أن نتوقَّع أن تمارس ثقافة كونية السيطرة نفسها علينا وعلى خيالنا وتصوراتنا مثلما تفعل ثقافتنا القومية أو الدينية (Featherstone, 1990). وفي هذا السياق يصر «أنتوني سميث Anthony Smith» على أن «الثقافة الكونية»، مقارنة بالثقافات القومية هي ثقافة «بلا ذاكرة أساسًا» (١٩٩٠م، ١٧٩) بالنسبة له ليس هناك «ذاكرات كونية» تستطيع أن تُوحِّدَنا جميعًا، وكل ما يمكن أن تفعله «أكبر التجارب الكونية حتى الآن الاستعمار والحروب العالمية؛ هو أنها تُذكِّرنا بانقساماتنا التاريخية» (ibid., 180). من المرجح كذلك أن نفهم الأحداث التاريخية من خلال عدساتنا القومية، وبذلك نستبعدها من أن تكون ذاكرات عالمية أو أساسًا لثقافة كونية. عمليات التطبيع الاجتماعي، والقيم المشترَكة، والشعور بتجانس الجماعة، وهي الأمور المطلوبة لتأمين تَطوُّر مثل هذه الثقافة؛ كلها غائبة، ناهيك عن الذاكرات التاريخية المشتركة. يضاف إلى ذلك أن الكثير من مواجهاتنا الكونية سيكون من النوع الافتراضي الذي يدور في الفضاء الإلكتروني، وبالتالي من غير المرجح أن تكون ذات معنى مثل «حياتنا المحلية الحقيقية» وخبراتنا اليومية التي تحدث في حدود مناطقنا القومية الخاصة. لكي تَطوي ثقافة كونية صفحة ثقافتنا القومية، فإن الأمر يتطلب حالة كونية، أو على الأقل مؤسَّسات عالمية أكثر تطورًا تسمح بأشكال المشارَكة العامة. باختصار، مقارَنة بثقافتنا القومية، نحن نشعر بقدر قليل من الارتباط، أو ربما لا نشعر على الإطلاق، بثقافة كونية، حيث إنها لا تشبع حاجة عاطفية أو عملية لدينا، من منظور «سميث»، على ضوء وثاقة الصلة بالثقافات القومية، فإن أفق تَوقُّع تَغيُّر هذه الأوضاع في المستقبل المنظور ضئيل. «سميث» يذهب أبعد من ذلك مجادلًا أن «فكرة وجود ثقافة كونية مستحيلة عمليًّا» (١٩٩٠م، ١٧١)؛ وذلك لأننا إذا فكَّرنا بالثقافة باعتبارها «أسلوبًا جمعيًّا للحياة»، أو مستودَعًا للمعتقدات والأنماط والقيم والرموز، سيكون بالإمكان حينئذٍ فقط أن نتكلم عن «ثقافات» وليس عن مجرد «ثقافة»، حيث إن «أسلوبًا جمعيًّا للحياة أو مخزون معتقدات ... إلخ»، يفترض مسبقًا وجود أساليب ومخزونات مختلفة في عالم من الأساليب والمخزونات (ibid).

على أن المؤكد أن مفهوم «سميث» للثقافة متأثر بعمله في مجالات القومية والثقافات القومية، وهذا يؤدِّي به إلى تَصوُّر الثقافة وتطوراتها الكونية على نحو خاص، على العكس من ذلك فإن عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية «أولف هانرز»، الذي كتب كثيرًا عن العلاقة بين الكوزموبوليتان (العالميين) والمحليين في المرحلة المعاصرة، نجد لديه مفهومًا أوسع

للثقافة وأسلوب استشراف مختلفًا للموضوع، مُحدِّدًا — كما ذكرنا سابقًا — وجود ثقافة عالمية في التواصل بين الثقافات المحلية، إلى جانب تَطوُّر الثقافات الذي لا يتوقف في أي منطقة (1992b). عند «هانرز» العالم ليس نظامًا للمعنى أو التعبير متجانسًا ومنفردًا، لقد أصبح بالأحرى، «شبكة واحدة» من العلاقات الاجتماعية، وهناك بين مناطقه المختلفة تَدفُّقات من المعاني، إلى جانب تدفقات البشر والسلع (١٩٩٠م، ٢٣٧)، ولكن مرة أخرى يمكن أن نرى كيف أن الخلفيات الأكاديمية المختلفة يمكن أن تُثري المنظورات المختلفة عن العولمة الثقافية، كلاهما، «سميث»، و«هانرز» مُحِق في تقييمه للثقافة الكونية، من وجهة نظره لما يُمثِّل الثقافة.

هناك عقبة أخرى أمام تكوين ثقافة كونية موحَّدة، وهي عدم وجود «آخَر». التكون الثقافي والتضامن الجمعي يدعمهما إمكانية المقارَنة المضادة بجماعة ثقافية أخرى، جماعة ينظر إليها باعتبارها مختلفة، غريبة، لا تنتمي، أو باختصار «خارجية» (Featherstone, 1990). على أننا لو تَصوَّرْنا ثقافة كونية بمعنًى محدَّد، الغَرْبَنَة مثلًا، حيث يكون بالإمكان تحديد «آخَر» في هيئة تلك المجموعات أو المجتمعات التي لا تتسق مع المعايير والقيم الغربية، لو تَصوَّرْنا ذلك لأصبح بالإمكان أن يقال الآن عن «أسامة بن لادن»، وشبكة القاعدة أنهم يقومون بهذا الدور، فأعمالهم تُقدَّم عادة بواسطة القادة الغربيين على أنها تَحَدٍّ للنظام العالمي (الذي يُنْظَر إليه من منظور الغرب باعتباره الديمقراطية وحقوق الإنسان وحكم القانون)، ومن هنا فَهُم مُتَّهَمون بالعمل خارج حدود المجتمع المتحضر، على أن الفكرة الكلية للغربنة — كما رأينا — لا تَعدم نُقَّادًا لها.

هناك — باختصار — عوامل كثيرة تعمل ضد بلورة ثقافة كونية في أي شكل؛ وذلك على نحو خاصٍّ في وجود الأساليب المُعقَّدة التي تعمل بها عمليات العولمة التي تتضمن — إن كان رولاند روبرتسون على حق — مدى التغلغل بين المحلي والكوني؛ فمن غير المُرجَّح تمامًا أن تنبثق ثقافة كونية موحدة. وكما أشار «مايك فيذرستون»: «إننا بدلًا من التفكير بثقافة كونية عامة، علينا أن نَتصوَّرها ميدانًا تظهر فيه الفوارق وصراعات القوى» (١٩٩٥م، ١٤)، وبينما هناك ضغوط من أجل التجانس تُمارِس تأثيرها في المرحلة المعاصرة، هناك في الوقت نفسه قُوًى مغايرة تعمل؛ وهذا يعني أن علينا أن نتعامل مع مفاهيم مثل «الأمركة» و«المَكْدَلَة» بتشكك كبير، رغم أن «ريتزر» وغيره قد يردون بأنهم إنما يحاولون تحديد التَّوجُّهات السائدة في عصرنا أكثر ممَّا يحاولون تحديد ظروف نهائية. حتى هذه التوجهات سوف يطالها الفهم النقدي ومحاولة التأصيل، وربما يتم

رفضها بالكلية، إلى جانب أنها سيكون عليها التَّصدِّي لتوجهات مضادة. من هنا فإن النتيجة الرئيسية لقوى التجانس الثقافي، في نظر بعض الكُتاب، هي التَّفرِقة والمزيد من التَّشظِّي (e.g., Axtmann, 1997).

ربما يكون من الأجدى أن نفكر بالثقافة الكونية بصيغة الجمع ... أو بأن هناك ثقافات كونية، أو على الأقل «ثقافات في حالة تَعَوْلُم». نحن نشهد — على سبيل المثال — ظهور عدد من الثقافات الكونية في المرحلة المعاصرة، بما في ذلك إسلام مُعَوْلَم، أو بوذية، أو مسيحية إيفانجليكية، وحركات مناهضة للعولمة منتشرة في العالم، وحركة بيئية عالمية، ومجتمع موسيقى عالمية، وثقافة كرة قدم عالمية. المشترك بين هذه الحركات، إلى جانب اتساعها الكوني، هو أن المؤيدين والمتحمسين والتابعين لها يتوحدون مع شكل ثقافي خاص يميزهم عن سواهم، ومن ثم يكون لديهم شيء مميز يرتبطون به، والمُرجَّح أن يُقوى هذا الارتباط. هذه الثقافات الكونية، بعبارة أخرى، تحتفظ ببعد شديد الخصوصية، وهذا يمضى إلى حد ما في نفس اتجاه نقد «أنتوني سميث» ومفهومه للثقافة. فكرة الثقافات الكونية هي كذلك اعتراف بحقيقة أننا نعيش ثقافات مُتعدِّدة، بما في ذلك تلك على المستوى الكوني؛ فالمُسلم، على سبيل المثال، سوف يتوحَّد مع الأمة أو المجتمع الإسلامي العام الذي يمتد في كل أجزاء العالم، ولكنه في الوقت نفسه قد يكون مُهتمًّا بكرة القدم العالمية، ومن ثَمَّ مرتبطًا بثقافة كونية أخرى. هذا الأسلوب من الاستشراف يعني كذلك أنَّنا يمكن أن نرى أشكال التجانس الثقافي مغطاة هنا، مثل المَكْدَلَة والأمركة والغَرْبَنَة، التي قد انتشرت بالتأكيد عَبْر الحدود الجغرافية وفي مناطق أخرى باعتبارها مجرد ثقافات كونية متنافسة أكثر من كونها تُمثِّل ثقافة كونية موحدة. والحقيقة أن تصور الثقافة الكونية بالمعنى الأخير فيه تجاهُل للتنوع الكبير الموجود في العالم، بالإضافة إلى كونه تقييمًا غير واقعي لأساليب عمليات العولمة المعاصرة؛ يضاف إلى ذلك أنه بتناوُل هذا الموضوع على هذا النحو، فإننا نعترف بأنه بينما لا توجد قوة تَجانُس ثقافية مسيطرة تعمل، فإن ذلك لا يعني أن قوى التجانس لا وجود لها، وأنها تمارس بواسطة أناس مرتبطين بها في أرجاء الكرة الأرضية.

إذا قبلنا بوجود ثقافات كونية، يصبح بالإمكان أن نفهم على نحو أفضل كيف يتفاعل الكوني والمحلي، وبخاصة فيما يتعلق بعملية التكوين الذاتي. ببساطة، لو أن هناك «ثقافة» كونية منفردة فسوف يكون هناك تَوقُّع لرفضها من قبل كثيرين في العالم والعكس صحيح؛ فمع «ثقافات» كونية سيكون هناك البعض ممن نتوحد معهم وسوف

يكونون جزءًا من ثقافتنا المحلية، التي لا شك في أنها تُثرِي تصوراتنا للثقافات الكونية المختلفة؛ كذلك فإن الثقافات الكونية، وتحديدًا بعضها، يمكن أن تُشكِّل جزءًا من إطار تَصوُّرنا للعالم وفهمه. هذا يعني أن التدفقات الثقافية التالية سوف يتم فهمها في ضوء هذا التفاعل بين الكوني والمحلي، بوصفه جزءًا من عملية مستمرة للتكون الذاتي؛ وعليه فالموضوع مُكوَّن من المواجهة، أو بالأحرى التغلغل المتبادَل بين الكوني والمحلي.

وفي النهاية، فإن هذا التقصي للثقافة الكونية لم يكن مقصورًا على العالم الثقافي، وإنما تضمن بين أشياء أخرى اعتبارًا للنظام السياسي العالمي وطبيعة الاقتصاد الدولي. واضح أن الثقافة مرتبطة بشكل وثيق بكل من القوة والمال، وذلك يعيدنا إلى موضوع لخَّصْناه في المقدِّمة وهو: إذا كنا نريد أن نفهم العولمة الثقافية، علينا أن نعتمد على الأفكار بعيدة النظر في أساليب التناول المتعددة المجالات المعرفية. ما غَدا واضحًا على مسار هذا الفصل هو أن المواقف والرُّؤى المتباعدة حول قضية الثقافة الكونية، يمكن إرجاعها إلى الفوارق بين المجالات المعرفية الأكاديمية، وكما رأينا في القسم الأول من الفصل، فإن تأكيد التجانس الثقافي (بمختلف أشكاله)، والأنظمة العالمية كان أقوى بين علماء الاجتماع والاقتصاد. على النقيض من ذلك نجد أن القسم الثالث يؤكد التنافر والهجنة فيما يتعلق بالثقافة الكونية، من جانب مُنظِّري الثقافة وعلماء أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة، مرة أخرى، يبدو أن هناك جانبًا من العولمة الثقافية يُولِّد انقسامات بين العلوم الاجتماعية والدراسات الثقافية.

للمزيد عن مادة الفصل الرابع:

- من الأعمال الرئيسية التي تبحث في العلاقة المتبادَلة بين العولمة والثقافة الكونية، انظر:

Roland Robertson’s: “Globalization,” 1992.

M. Featherstone, (ed.): “Global Culture,” 1990.

- انظر كذلك كتاب Leslie Sklaire الصادر في ٢٠٠٢م بعنوان:

Globalization: Capitalism and its Alternatives.

الذي يبحث بالتفصيل أوجه الصلة بين العولمة والرأسمالية والثقافة الاستهلاكية.

• للاطلاع على عدد من المقالات المحكمة عن العلاقة بين النظام العالمي والثقافة، انظر:

Wallerstein (1990a).

Boyne (1990).

• في كتابه الصادر في ١٩٩٦م بعنوان: The Westernization of the World. يقدم Serge Latouche دراسة شاملة عن الجوانب المختلفة للغَرْبَنَة.

• للمزيد عن أطروحة «المَكْدَلَة» وما وجه إليها من انتقادات، انظر:

George Ritzer's: "The McDonaldization of Society," (1993).

Barry Smart's (ed.): "Resisting McDonaldization," (1999).

• يُغطي كتاب John Tomlinson الصادر في ١٩٩١م بعنوان: Cultural Imperialism مجالات ومجادَلات واسعة حول الاستعمار الثقافي.

الفصل الخامس

العولمة والثقافة القومية

كثيرًا ما يؤكد أن العولمة تؤدي إلى تآكل الثقافة القومية. هذا الفصل من الكتاب سوف يقوم بعملية تقويم لهذه الرؤية في ضوء التحديات التي تواجه الدول-الأمة والثقافات القومية في حقبة العولمة؛ مثل تأثير الميديا العابرة للحدود، وتكنولوجيات المعلومات والاتصال، وأنماط الهجرة، والتعددية الثقافية المتزايدة في كثير من المجتمعات[1] كما سوف نعرض لآراء كل من «أنتوني سميث» (١٩٩٥م)، و«مايكل بيلنج» (١٩٩٥م) اللذين يُؤَكِّدان الصلة المستمرة للثقافات القومية في عصر العولمة، وكذلك لتأثير التهجين ونظرية الهجنة على هذا الجدال، وسوف نبدأ بتلخيص بعض الأفكار النظرية الرئيسية عن القومية والثقافة القومية بالإضافة إلى النقاش الدائر حول ذلك. يضاف إلى ذلك أننا سوف نقوم بتوضيح كيف أن النظرية التي ترى العولمة خطرًا على الثقافة القومية تُعتَبَر مفهومًا مُغرقًا في التبسيط، يقوم على فَهم قاصر لطبيعة الثقافة القومية، وعلى افتراض معيب بأن التدفقات الثقافية الكونية تعمل بأسلوب مفرد.

(١) القومية والثقافة القومية

قبل أن نبحث كيف تؤثر عمليات العولمة في الثقافات القومية، لا بد من أن نضع في اعتبارنا طبيعة تلك الثقافات، وهو ما يتضمن أن نكون على دراية بعلاقات القوى التي

---

[1] كما سنرى في الفصل السادس، ليست كل الثقافات القومية مرتبطة بالدول-الأمة. «مونتسيرات جيبيرنو Montserrat Guibernau» على سبيل المثال يكتب عن أمم بلا دول؛ مثل الويلزيين والباسك، ولكن التركيز هنا سيكون على العلاقة بين الدولة-الأمة والثقافة القومية.

تعمل على تكوينها؛ وفي هذا السياق نجد أن الثقافات القومية تعكس — تقليديًّا — تأثير القوى أو النخب المسيطرة داخل المجتمع، الذي كان يعني إلى عهد قريب نسبيًّا أن المرأة وجماعات الأقليات قد أسهمَتْ قليلًا في تَطوُّرها بشكل عام، وهذا بدوره يعني أن الثقافات القومية والدول كانت تقليديًّا أماكن للنزاع الثقافي؛ وهناك صعوبة تحليلية أخرى تُقدِّمها لنا الثقافات القومية لتعكس هذه الحقيقة، هي أنها ليست كيانات ثابتة أو مستقرة، وإنما — بالأحرى — تَتطوَّر مع الزمن، ممَّا يضيف إلى صعوبة تحديد أي تأثير للعولمة عليها. باختصار … هل الثقافات القومية تتغير نتيجة تحولات داخلية أم نتيجة مؤثرات خارجية تقدمها عمليات العولمة، بما في ذلك إطار كوني متغير؟ وهل هذه التغيرات تتم نتيجة للتغلغل المتبادَل بين الكوني والمحلي؟ يضاف إلى ذلك أن هناك عوامل أخرى تزيد الأمور تعقيدًا عند التفكير بالثقافات القومية، وخاصة الانزلاق المفهومي الذي يحدث عادة عندما يناقش الكتاب موضوعات القومية والدول والدول-الأممية، والهويات القومية[٢] انظر: (Connor, 1978)، وهذه المشكلة تَتفاقَم بسبب عدم وجود إجماع على أصول وطبيعة القومية والهوية القومية، الذي ينعكس في ظهور عدد من المدارس الفكرية المختلفة في هذا الموضوع، والتي تُصنَّف إلى مفاهيم بدئية (أصلية) وحداثية وعرقية (رمزية)؛ ويضاف إلى هذه القائمة تفسيرات أخرى لدى كُتَّاب يحاولون التَّحرُّك إلى ما هو أبعد من أساليب الاستشراف التقليدية للقومية، وهو ما سوف نفصله هنا باعتباره «ما بعد قومي».

(٢) المفهوم البدئي للقومية

يعتقد دعاة هذه الفكرة أن بالإمكان تعريف الدول والثقافات القومية والشعور بالوَلاء القومي، بالرجوع إلى الإغريق والحضارات الباكرة الأخرى (انظر: Geertz, 1963; Van den Berghe, 1979). الدول من هذا المنظور، طبيعية وشاملة وهي امتداد لعلاقات القربى وجزء لا يَتجزَّأ من السلوك الإنساني، بمعنى أنها تشبع حاجة إنسانية. الدول قد

[٢] باعتبار الاهتمام الرئيسي لهذا الفصل هو تناول الثقافة القومية في علاقاتها بالعولمة، أكثر منه القيام بفحص واسع لهذه المصطلحات، فإن مثل هذا الانزلاق المفهومي من المرجَّح أن يكون واضحًا هنا، مع اعتبار الثقافة القومية — بمعناها الواسع — تضم كل هذه العناصر وممثلة بها.

تَختفي وتُعاوِد الظهور على مدار التاريخ الإنساني؛ ولكنها دائمًا هناك لا يمكن اختراعها هكذا ببساطة (Kellas, 1991). ومثلما قد يخطر على ذهن القارئ، إذا كنا سنتقبل هذا الطرح، فإن الكثير سوف يتوقف على تعريفنا لـ «القومي». على نحو أكثر تحديدًا، «المجتمعات القومية» في المرحلة القديمة ربما لا تكون متسقة مع مفاهيمنا عن القومية، وهي دول بمعنى أضيق أو أوسع بكثير مما نفهمه اليوم، في هذا السياق فإن الإصرار على المفهوم القديم بأن الدول كانت موجودة قديمًا، لا يصمد أمام حقيقة مهمة، وهي أنه خلال تلك المرحلة كانت هناك قوى كثيرة موازية تعمل، وبخاصة: الإقليمية، والهجرة، والتعددية، والاختلاط الثقافي.

(٣) المفهوم الحداثي للقومية

على النقيض من ذلك، يرى الحداثيون أن الثقافات القومية والقومية، انبعثت خلال فترة معينة من التاريخ الأوروبي الحديث، وفي ذروة عدد من التطورات، قبل أن تنتشر في بقية العالم. في رأي «بنديكت أندرسون Benedict Anderson» (١٩٨٣م) على سبيل المثال، ظهور رأسمالية الطباعة في أواخر القرن الثامن عشر أمر محوري في تطور القومية؛ لأن ذلك أدَّى إلى ظهور أشكال مختلفة من الأدب (كتب، صحف ... إلخ) أصبحت منتشرة وتساعد في جعل الناس «يتخيلون» أنفسهم جزءًا من جماعة قومية مشتركة في تجربة مشتركة، حتى على الرغم من أنهم، غالبًا، لم يكونوا يلتقون بأغلبية أقرانهم من المواطنين. في سياق مشابه، يحدد «إرنست جلنر Ernest Gellner» التصنيع وصعود «المجتمع الصناعي» اللذين ظهَرَا في أجزاء من أوروبا في نهاية القرن الثامن عشر كلحظات فارقة في تاريخ القومية. الصلة بين التصنيع والقومية عنده، نابعة من كون النمو الصناعي يتم تسهيله من خلال نمط مُعيَّن من الثقافة والنظام السياسي، وبالتحديد القومية الحديثة والدولة–الأمة (Kellas, 1991: 42). بعبارة أخرى، النمو الصناعي كان يتطلب وشجع في الوقت نفسه لغة مشتركة، وعملة واحدة، ونظامًا قانونيًّا وتعليميًّا مشتركًا، ودولة مركزية لكي تطبق وتنسق هذه التطورات، التي أسهمت كلها في تَكوُّن الدولة المتجانسة، وتصنيف العدد الكبير من اللغات والثقافات المحلية والعرقيات، التي كانت تُميِّز المجتمع الإقطاعي، أثناء هذه العملية؛ وهناك كُتَّاب آخرون يرون أن القومية كانت مشروعًا محسوبًا عندما «اخترعت» النخب فكرة الدولة والتقاليد القومية لكي تحافظ على الوضع القائم وعلى أوضاعها الخاصة (Hobsbawm and Ranger, 1983). على أن المشكلة مع

الخط الحداثي في الجدال كما لاحظ كثير من النقاد، هي أنه يكافح لكي يفسر النزعة العاطفية القوية للقومية، ولماذا كان كثيرون مُستعدِّين للقتال والموت من أجل أوطانهم (Kellas, 1991: 43). والحقيقة أن هذا يعني أن السكان يتم خداعهم بشكل جماعي وعلى نحو مستمر، ولكي نعيد صياغة «أنتوني سميث» نقول: «إنك لا تستطيع أن تخترع دُولًا لا وجود لها» (١٩٩٠م، ١–١٨٠).

(٤) المفهوم العرقي – الرمزي للقومية

في مسار متوسط بين هاتين المدرستين الفكريتين، يصر دعاة العرقية الرمزية على وجود أصول عرقية للدول الحديثة؛ وفي هذا السياق يجادل «أنتوني سميث» (١٩٨٦م) بأن الدول لم تنتج عن التطورات الحديثة مثل الرأسمالية والتصنيع فحسب، بل إنها — بالأحرى — لها جذورها وأصولها في الجماعات العرقية في المرحلة ما قبل الحديثة. هناك إذن داخل هذا التقليد العِرْقي–الرَّمزِي تأكيد قَوي على الاستمرارية (Kellas, 1991). وبعبارة أخرى، فإن الدول الحديثة لا تنبثق من المجهول وإنما تُنمِّي وتُطوِّر الأساليب التي يتواصل بها أعضاء الجماعة العرقية. الرمزية–العرقية، على أية حال، تُواجِه انتقادات كثيرة، فدُعَاتها مثل «سميث» مُتَّهَمون بالتقليل من شأن الفوارق بين الدول الحديثة والمجتمعات العرقية الباكرة (Özkirimli, 2000). كما أن هناك زعمًا — على نحو خاص — بأن طبيعة وبنية الدول «المدنية» الحديثة لا وجود لها في المراحل الباكرة من التاريخ.

(٥) المفاهيم ما بعد القومية للقومية

هناك المزيد من الانتقادات لهذه الاستشرافات المستقرة، وبخاصة لأنها ذات مركزية أوروبية (Chatterjee, 1986). وعمياء عن النوع (McClintock, 1996). وتفترض التجانس الثقافي والاستقرار، بينما هناك في الواقع تنوع وسيولة (Bhabha, 1990). ما هو عام بالنسبة لأساليب الاستشراف «ما بعد القومية» مثل الدراسات الخاصة بالنسوية وما بعد الاستعمار، هو محاولة المُضِي إلى ما هو أبعد من حدود وأشكال الإقصاء التي تأسَّست عليها القومية والدولة تقليديًّا، ما يجعل الثقافات القومية مشكلة، ويَتحدَّى البنى السائدة للدولة وحتى مُجرَّد التفكير فيما هو أبعد من الدولة نفسها (Özkirimli, 2000).

الكتاب المنخرطون في الجدال حول الظرف المعاصر للثقافة القومية، سوف يعتمدون دائمًا على الاستشراف النظري الخاص للقومية الذي يناسب حالتهم، وعليه فإن أولئك

المُعلِّقين الذين يرون أننا نشهد انكماش الثقافات القومية نتيجة للعولمة، سوف يشيرون إلى المزاعم بأن الدول والقوميات عبارة عن هياكل أو اختراعات حديثة وهو ما يتفق مع طرحهم. لو لم تكن الثقافات القومية موجودة منذ زمن بعيد لكان معنى ذلك أننا كنا قادرين على العيش بدونها في الماضي ونستطيع أن نفعل ذلك مرة أخرى، وهذا ما يحدث الآن (Held and McGrew, 2002b). الكُتَّاب الذين يعتقدون أن الثقافات القومية ستبقى حية في زمن العولمة، يشيرون إلى تاريخها الطويل، والوسائل التي أصبحت من خلالها مُتجذِّرة سواء في مجتمعاتنا أو خيالنا، ولكن هذا النقاش سينتقل الآن إلى درس الأساليب الخاصة لعمليات وتطورات العولمة المعاصرة في تحديها للثقافات القومية.

(٦) العولمة وانكماش الثقافة القومية

(٦-١) التدفقات الثقافية الكونية والثقافات القومية

هناك الآن كثير من الكتابات التي ترى — بإصرار — أن التدفقات الثقافية الكونية ضارَّة بالدولة-الأمة وبالثقافة القومية؛ فنجد على سبيل المثال كُلًّا من «سكوت لاش Scott Lash»، و«جون أوري John Urry»، مُتَّخذَيْن من فكرة «أبادوراي Appadurai» عن «المشاهد» نقطة انطلاق، يُجادِلان بأن فضاءات الميديا أهم من فضاءات الأفكار. بعبارة أخرى، نجد أن الانتشار الإلكتروني وانتشار الصور والمعلومات في حقبة ما بعد الحداثة يحظى بأهمية أكبر من الأفكار، والأيديولوجيات، والمؤسَّسات، والخطاب العقلاني الذي يُميِّز الحداثة، التي تَعْتَبِر القومية والدولة-الأمة جزءًا لا يتجزأ منها؛ ونجد ذلك منعكسًا في حقيقة أن الحكومات القومية لم تَعُد تحتكر تَدفُّق المعلومات. في هذا السياق، فإن تَطوُّر ميديا عابرة للحدود قد يبدو له مُتضمنات ملحوظة بالنسبة للدول الأممية وللثقافات القومية. الصين مثلًا، لها تراث من السلطوية والسيطرة المُحْكمة على الميديا، ومن هنا فإنها قد تبدو نموذجا للدولة-الأمة القادرة على التحكم في أي مؤثرات ثقافية خارجية. على أية حال، نتيجة لظهور الميديا العابرة للحدود، التي بدأت في تحدي الميديا القومية داخل الصين، نجد أن المجتمع الصيني قد تم اختراقه بواسطة قوى ثقافية خارجية، وليست غربية فقط كما رأينا في الفصل السابق، بل ومن دول جوار. في هذا السياق، وبناء على دراسة حالة لشانغهاي، نجد «ماي فير مي هوي يانج May Fair Mei-hui Yang» يرى أن نجاح هوية ثقافية صينية عابرة للحدود، يُضعِف تأثير الدولة على نحو متزايد،

بما يجعل من الصعب على الدولة الحزبية الصينية أن تُشكِّل رعاياها، كما يقول؛ وكان الكاتب الراحل «جيرالد سيجال Gerald Segal» (٢٠٠٢) أحد أهم من كتبوا عن الصين، قد لاحَظ أن الدولة الحزبية الصينية أنفقت معظم العقدين الأخيرين في حرب وقائية ضد المؤثرات الثقافية الخارجية.

ينظر كثيرون إلى التدفقات الثقافية الكونية كذلك باعتبارها مؤثرات تُؤدِّي إلى ضَعف الفضاء القومي، كما ينظرون إلى العولمة باعتبارها تُمهِّد الطريق أمام مفهوم أكثر انفتاحًا للسكان والثقافة يتحدَّى الفضاءات المحدودة للدول-الأممية، وهو ما يتحقق عَبْر الشبكات المُعقَّدة للميديا الإلكترونية الكونية، والتدفقات الثقافية التي تخلق مساحات جديدة من الفضاء الافتراضي بما يسمح بِتطوُّر مجتمعات وثقافات افتراضية قليلة الصلة بالمكان أو المنطقة القومية، وربما مُنْبَتَّة الصلة بها (انظر: Jones, 1997; Woolgar, 2002). تكنولوجيا المعلومات والاتصال الحديثة تحديدًا، مثل الإنترنت والفضائيات تُمثِّل خطرًا على الحدود القومية وتعيد تشكيل علاقتنا بالفضاء والمنطقة والهوية أثناء هذه العملية (Morley and Robbins, 1995). ومثل هذه التطورات هو الذي جعل «دورين ماسي Doreen Massey» (١٩٩٤) تحث على «مفهوم تقدمي للمكان»، مُصِرَّة على أن شبكة العلاقات الاجتماعية والتحركات والاتصالات والتفاعلات التي تربط الأماكن ببعضها ليست ساكنة، وإنما ينبغي النظر إليها باعتبارها عملية مستمرة. وبالإضافة إلى ذلك ترى أن الأماكن ليست كيانات مُحدَّدة أو مقيدة وإنما يجب فهمها في إطارها الجغرافي الأوسع. بعبارة أخرى، فإن ما يساعد على تحديد أو تعريف المكان هو علاقته بما هو خارجه، فمحاولات إبعاد أو إقصاء مَن يُعْتَبرون غرباء، تُوضِّح لنا الكثير بخصوص المكان. في سياق مماثل، يعتقد «مانويل كاستلز» (١٩٩٦م) أن ظهور مجتمع شبكي يُغيِّر طبيعة الحياة الاجتماعية بأن يحملها إلى ما هو أبعد من الحدود القومية؛ كذلك يجادل «تيموثي لوك Timothy Luke» بأن التدفقات العابرة للحدود في رأس المال والبشر والسلع والمعلومات والثقافة، كل ذلك يخلق «محلية/كونية/فضائية إلكترونية تليفزيونية/معلوماتية، تصهر المحلي والكوني في حياة يومية عالمية جديدة» (١٩٩٥م، ٩١)، يضاف إلى ذلك أنه يعتبر «المحلي والكوني يَمتزجان في أساليب إنتاج كونية/محلية جديدة، عبر وخارج الحدود القومية، وفي رأيه أن الحدود المسامية بالفعل، يتم اختراقها اليوم من قبل التدفقات الكونية من السلع والخدمات والمعلومات، وبالتالي يتزايد تآكلها أثناء هذه العملية. كذلك فإن مساحة الاعتماد المتبادَل كبيرة بين المُجتمعات والمناطق في أرجاء العالم، لدرجة

أن الكثير من المؤسسات في الدول-الأمة الحالية، تعتبر الآن قيدًا على النماذج والأساليب الكونية المحلية الناشئة» (ibid). ويتابع «جون أوري John Urry» (٢٠٠٠) مثل هذه الأفكار إلى أقصى مدى، مُحاجِجًا بأن الاختراق اليومي للحدود القومية بواسطة عمليات العولمة والتدفقات، يقلل من أهمية دور علم الاجتماع، الذي كان، تقليديًّا، يتمحور حول درس المجتمعات القومية وأصبح في حاجة إلى تطوير «علم اجتماع حركة» قادر على تجاوُز حدود الدولة الأمة.

عودة إلى فكرة أن الناس حملة ثقافة، نجد أن تدفُّقات الهجرة المعاصرة تَجلِب معها تعقيدات وعوامل تنافُر تجعل المجتمعات تصبح — على نحو مطرد — مُتعدِّدة الثقافة، مُتعدِّدة العرقية. هذا التحول من دول عرقية إلى دول تعددية يثير كثيرًا من النقاش حول ملاءمة استخدام نماذج مجتمعية مُتعدِّدة الثقافة أكثر منها عرقية قومية (e.g., Glazer, 1997). هذا بالإضافة إلى الإسهام في إعادة ظهور القومية العرقية والسياسات المُغرِقة في اليمينية والعنف العنصري في عدد من الدول (انظر الفصل السادس). العلاقة بين ذلك والجدال حول الثقافة القومية، هي أنه يستتبع (كما ذكرنا في القسم السابق) أن تكون الثقافات القومية أقل تجانسًا واستقرارًا نتيجة لنمو الأقليات القومية، وبالتالي أقل تَميُّزًا. باختصار، يصبح التَّعرُّف على ثقافة قومية مُوحَّدة أمرًا أكثر صعوبة، وكذلك التماهي معها؛ وهو تَطوُّر تعكسه المجادَلات حول أزمة الهوية القومية (e.g., Delanty, 1996; Rex, 1996). يضاف إلى ذلك أن الطبيعة الأكثر تعددية أو مُتعدِّدة الثقافة للمجتمعات الحديثة تجعل من السهل التعبير عن هُوِّياتنا المتعددة. في ظل مثل هذه الظروف فإن ثقافتنا وهويتنا القومية تكون أقل قدرة على السيادة، وتدرج هوياتنا الأخرى وولاءاتنا لِتصبح مُجرَّد جزء من المُكوِّنات الذهنية أو المجتمعات المُتخيَّلة التي نحملها معنا، والحقيقة أننا عند النظر على نحو أشمل إلى هذه القضية، نجد أن حياتنا وارتباطاتنا الخاصة تصبح أكثر معنًى بالنسبة لنا من حياتنا وولاءاتنا القومية أو العامة.

(٦-٢) التدفقات الثقافية الكونية والولايات المتحدة

حالة الولايات المتحدة تُؤكِّد عددًا من النقاط السابقة، فهي بداية تُقدِّم دليلًا على الآثار المعقدة لأنماط الهجرة المعاصرة؛ لأن معظم الجدال في الولايات المتحدة مُركَّز على الهجرة من المناطق الإقليمية. هناك قلق خاص حيال عدد المهاجرين غير الشرعيين الذي كان يقدر

بـ ١١,٥ المليون نسمة في ٢٠٠٦م وهو ما يوازي ٣,٦٪ من سكان الولايات المتحدة، الذين يلتحق بهم كل عام ما بين نصف المليون والمليون يدخلون البلاد عَبْر الحدود الطويلة مع المكسيك. الأكثر دلالة هو أن مُعدَّل القادِمين بشكل غير رسمي يتزايد باطراد منذ ثمانينيات القرن العشرين بِمعدَّل يصل إلى خمسة أمثال عدد المُهاجِرين غير الشرعيين الذين يدخلون البلاد كل عام كما كان يحدث، وهي قضية مثيرة للشعور بالقلق أدَّت إلى اتخاذ إجراءات من قبل الجماعات المعارِضة للهجرة أو مُؤيِّديها على السواء؛ الأولى وجَّهَت أنشطتها نحو إنشاء مجموعات مراقبة تقوم بدوريات على الحدود الأمريكية وتُحاوِل منع الدخول غير الشرعي للبلاد، يضاف إلى ذلك أن جماعات المؤيدين للهجرة ينظمون سلسلة من المظاهَرات المعارضة لاقتراحات تغليظ قوانين الهجرة، وأهمها ذلك الاحتجاج العام الذي انطلق تحت شعار «يوم بدون مهاجرين»، في ١ مايو ٢٠٠٦م، والذي تضمن، بين أشياء أخرى، مقاطعة الأعمال التجارية لإظهار مدى أهمية المهاجرين غير الشرعيين للاقتصاد الأمريكي بشكل عام. الشعور بأن البلاد تصبح أكثر تَنوُّعًا ثقافيًّا وعرقيًّا — باطراد — نتيجة للهجرة، أثار نقاشات واسعة عن حالة الثقافة القومية وما إذا كنا نشهد حالة «تفكيك أمريكا» disuniting of America (Schlesinger, 1998)[٣] «صمويل هنتنجتون Samuel Huntington» يرى أن الولايات المتحدة قد قامت على «الأساسين المتلازمين: الثقافة الأوروبية والديمقراطية السياسية» (١٩٩٦م، ٢١) المُتضمَّنَين في مبدأ الحقوق المتساوية للأفراد، ولكنه يعتقد أن ذلك قد بات مُهدَّدًا بسبب التعددية الثقافية وتأكيد حقوق الجماعات، ويخشى أن يؤدي ذلك، بشكل مُؤثِّر، إلى صدام داخلي للحضارات يفكك الولايات المتحدة (٢٠٠٤م). «هنتنجتون» مقتنع — على نحو خاص — بأن المستويات الحالية للهجرة المكسيكية والهسبانية، والاستيعاب المحدود لهؤلاء المهاجِرين في المجتمع الأمريكي سوف يُضعِف الثقافة القومية في وقت ما، ويشير إلى إطلاق الصيغة الإسبانية من النشيد القومي الأمريكي، دليلًا يؤيد ما يقول. المشكلة مع مثل هذا الموقف هي أنه يقوم على فكرة أن التزام الأقليات العرقية غير الأوروبية في الولايات المتحدة بالديمقراطية الليبرالية أقل، وبالتالي فهم يتجاهلون التَّضحية البالغة التي قدَّمَها الكثيرون لكي يجيئوا

[٣] بحسب «هنتنجتون Huntington» يُقدِّر مكتب الإحصاء الأمريكي أن سكان الولايات المتحدة سيكونون على النحو التالي بحلول عام ٢٠٥٠م، ٥٣٪ هسبانيك، ١٦٪ سود، ١٠٪ أمريكيون آسيويون (١٩٩٦م، ٦١).

إلى أمريكا، ربما لأنهم كانوا على الأقل منجذبين إلى أسلوب الحياة الأمريكي والحريات المصاحبة له. على النقيض، نجد لدى «جوزيف ناي الابن Joseph Nye Jr.» (٢٠٠٢) تقييمًا أكثر تفاؤلًا عن حالة الدولة، ويُعبِّر عن ثقته بالحاجة إلى أناس يعملون، وكذلك في مجالات الاتصالات الحديثة والميديا التي تَتطلَّب إتقان الإنجليزية، إلى جانب توليد ضغوط تعمل من أجل التجانس؛ وهو ما يعني أن المهاجِرين المُستقرِّين حديثًا ليس لديهم الحوافز فحسب، وإنما الوسائل للاندماج في المجتمع الأمريكي كذلك.

على العكس من ذلك، وبنظرة إلى ما هو أبعد من الولايات المتحدة، نجد «جوناثان خافيير إندا Jonathan Xavier Inda»، و«ريناتو روزالدو Renato Rosaldo» (٢٠٠٢) من رأيهما أن الدولة–الأمة الغربية، أقل تأثيرًا في ممارسة هذه التوجُّهات المجانسة ممَّا كانت عليه في السابق، مرة أخرى، بعض التطورات في المرحلة المعاصرة من العولمة من المُرجَّح أن تسهم في هذا النمط، وبشكل أكثر تحديدًا نقول إنه سيكون على تدفقات الثقافة القومية أن تتنافس مع تدفقات الثقافة الكونية، لدرجة أن الأفراد سوف يجدون أنفسهم في مواجهة سيل لا ينقطع من الرسائل المختلطة. كذلك، كما رأينا سابقًا، فإن الاتصالات الكونية وتكنولوجيا المعلومات تجعل من الأكثر سهولة على المهاجرين ومجتمَعات الشَّتات أن يَظلُّوا على اتصال وعلاقة بأوطانهم الأصلية، وهو ما يُضعِف الحاجة لديهم للتماهي مع الدولة المضيفة بقوة. نجد ذلك في الولايات المتحدة فيما أطلق عليه ampersand Americans الذين يتمسكون بجنسية مزدوجة، وفي بعض الأحيان يحاولون الحصول على مواطنة مزدوجة، مواطنة أمريكا وبلادهم الأصلية (The Economist, 2000). وفي هذه الحالة تصبح الهوية الأمريكية بالفعل هوية عابرة للحدود القومية (Kivisto, 2002). ذلك كله أثار قدرًا من القلق في دول أخرى، ولعله يفسر، في جزء منه، سبب إقدام حكومة المملكة المتحدة على تنظيم مَراسم مُواطَنة لمن يريدون أن يكونوا مواطنين بريطانيين، ولماذا تحاول الحكومة الهولندية ترحيل المهاجرين الذين يعيشون في هولندا منذ سنوات، ولماذا أصدرت الحكومة الفرنسية قوانين جديدة لتضمن استيعاب الأقليات الدينية في ثقافة البلاد العلمانية، ولماذا تبني دول الاتحاد الأوروبي «أوروبا القلعة» ردًّا على الأنماط المعاصرة من الهجرة والانتقال. في الحالة الأخيرة، فإن هذه المحاولات المنسقة للسيطرة على تدفقات الهجرة، دليل على أن الحكومات القومية غير قادرة على عمل ذلك منفردة، بل يمكن قراءة ذلك كدليل أكبر على تقلص استقلاليتها الذاتية.

(٦-٣) العولمة والدولة الأمة والسيادة القومية

هناك ضغط آخر، غير مباشر، على الثقافات القومية، يمكن أن نقول إنه مُستمَد من التحديات التي تُمثِّلها الجوانب المختلفة للعولمة بالنسبة للدولة-الأمة والسيادة القومية (انظر: Barry Jones, 2000; Holton, 1998; Mann; 1997).

أحد هذه التحديات هو ذلك الناجم عن التَّطوُّر المتواصل لمؤسَّسات الهيمنة العالمية؛ وحيث إن البنك الدولي، ومنظمة الأمم المتحدة، وصندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالمية، ومحكمة العدل الدولية؛ تضطلع بدور أكثر أهمية في الشئون الدولية، فإنها أصبحت تمثل — على نحو متزايد — مواقع بديلة للسلطة بالنسبة للحكومات القومية. والواقع أن قرارات وأحكام مثل هذه المؤسَّسات مقصود بها أن تكون ملزمة للدول-الأمة. وبالمثل فإن نمو الإقليمية والمنظمات الإقليمية مثل الاتحاد الأوروبي و«النافتا NAFTA» اتفاقية التجارة الحرة لدول أمريكا الشمالية)، والـ «آسيان ASEAN» اتحاد دول جنوب شرق آسيا)، و«سادك SADC اتحاد تنمية جنوب أفريقيا»، و«ميركوسر MERCOSUR السوق المشتركة للمخروط الجنوبي» في أمريكا اللاتينية؛ تُعتَبر بشكل عام دليلًا على تآكل السيادة القومية. معظم الحكومات القومية تقر الآن بضرورة التعاون الإقليمي إن كان لها أن تظل من اللاعبين الرئيسيين على المسرح العالمي، مع بعض التجميع لسيادتها بإقامة مؤسَّسات إقليمية. والحقيقة أنه في حالة الاتحاد الأوروبي نجد أن التكامل الاقتصادي والسياسي مُتقدِّم، لدرجة أن إمكانية قيامه بدعم هوية أوروبية مُشترَكة — وهي التي قد تتحدَّى الثقافات القومية للدول الأعضاء في الوقت المناسب — هي الآن محل جدال (انظر: Hopper, 2004). بالإضافة إلى هذه التحديات الخارجية للدولة-الأمة، فقد تُغيِّر العولمة من طبيعة العلاقة بين الدولة ومواطنيها. وبحسب «جيرار ديلانتي Gerard Delanty»، و«باتريك أوماهوني Patrick O'Mahony» فإننا نشهد الآن المزاوجة بين الأمة والدولة ويتبع ذلك المزاوجة بين الجنسية والمواطنة. وهناك جدال مفاده أنه بينما ظهرت القومية من العلاقة بين المشروع السياسي والحداثة (تكوين الدولة والمواطنة العالمية مثلًا)، والمشروع الثقافي للحداثة (صوغ هُوِّيات جديدة مثلًا)، فإن الصلة بين الاثنين تُواجِه تحدِّيًا في حقبة العولمة هذه؛ وهناك الآن عدة أساليب لم تَعُد تعرف فيها العولمة بالجنسية على وجه حصري. الملاحَظ أنه مع تزايد اعتراف الحكومات القومية، وخاصة في مجالات حقوق الإنسان، أصبحت المواطَنة منفصلة عن الارتباط بالدولة، وهو ما يعني عند «ديلانتي Delanty» أن «الشخصانية العامة» في طريقها لأن تَحلَّ محل الرابطة القومية

(٢٠٠٠م، ٧٩). لعل من الواجب علينا أن نبدأ بالتفكير في المواطنين كذوات مُستقِلَّة في هذه الحقبة الكونية، أكثر منهم كهيئات أو مؤسَّسات جمعية مثل الدولة والأمة. على مستوى يومي، هناك الآن تأكيد أكبر على حقوق الجماعات أو الحقوق الثقافية داخل المجتمعات التي تزداد تَعدُّديَّة وتنوعًا ثقافيًّا. هذا التَّوجُّه يفصح عن نفسه بعدة صور، بدءًا من سياسات عمل إيجابية لجماعات دينية ومُهاجِرين، وأقليات عرقية يصبحون أكثر إصرارًا على حقوقهم، إلى جانب كونهم أكثر تنظيمًا للتعبير عن مطالبهم (انظر: Soysal, 1994). في سياق مماثل، فإن العمليات العابرة للحدود القومية والمجتمعات والدوائر؛ لأنها تمتد أو تَتخطَّى أكثر من دولة-أمة، قد تعمل على تمزيق الصلة بين القومية والمواطَنة، وخاصة فيما يتعلق بدرجة التزام أصحاب الجنسيات العابرة بدولة ما، واستعدادهم لدفع الضرائب والمُشارَكة في عملياتها الانتخابية ومجتمعها المدني؛ وهذا غالبًا ما يُؤدِّي بالقوميين إلى مساءلة التزام أصحاب الجنسيات العابرة بالنسبة لوطنهم. وقد طرح «ألياندرو بورتس Alejandro Portes» السؤال: «ما معنى أن يكون هناك مواطنون كثيرون وهم في حقيقة الأمر ليسوا هنا ولا هناك؟» (١٩٩٦م، ٧٧). القومية العابرة للحدود قد تَعني — على الأقل — أحيانًا، تَحولًا عن فكرة المواطَنة التي تعتمد على الدولة بشكل تقليدي، نحو مفاهيم أكثر مرونة (انظر: Ong, 1999).

مثل هذه التحديات الداخلية والخارجية لسلطة ومكانة الدولة-الأمة، قد تُسهِم في التَّحرُّر من الوهم بالنسبة للسياسات القومية في دول كثيرة، وهو ما يتضح في انخفاض عدد أصوات الناخبين وظهور حركات اجتماعية جديدة. ما يتعلق بهذا النقاش هو ما إذا كان هذا الموقف النقدي من الدولة-الأمة، على افتراض أن ذلك يحدث، يُضعِف ارتباطنا بكل ما هو قومي، بالنسبة للبدئيين (Primordialists)، والعرقيين الرمزيين (ethnosymbolists) فإن التقاليد القومية و«أساليب الحياة» سابقة على ظهور الدولة-الأمة، وبالتالي فإنها سوف تبقى، وتظل ذات أهمية في حياة الناس بصرف النظر عمَّا يحدث لهذه المؤسَّسة؛ بينما يرى المتشككون أن العولمة إن لم تكن موضع شك، فإن بعض الآثار المنسوبة إليها لا بد من أن تُوضَع هي الأخرى مَوضِع المساءلة.

على النقيض من منظور دعاة العولمة، فإن دلائل تَدهور تأثير الدولة-الأمة يمكن إدراكها من كونها لم تَعُد مصدرًا للثقافة، وهو ما يتناقض تمامًا مع ماضيها السابق. الواقع أن تماسك الدولة-الأمة في أوروبا كان هو المُقدِّمة للتوسع الإمبريالي في أفريقيا وآسيا والشرق الأوسط وأمريكا اللاتينية عند منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين، وإعادة

تشكيل هذه المجتمعات ثقافيًّا وسياسيًّا اليوم، دور ناشر الثقافة والقيم الثقافية يصبح — على نحو متزايد — حِكرًا على المؤسَّسات الخاصة، وإذا كنا نعتبر العولمة أَمْرَكة، فإن الاستثناء الوحيد على الأقل سيكون هو الولايات المتحدة؛ على أنه حتى في حالة أمريكا، كما رأينا في الفصل السابق، فما زالت شركات مثل «ماكدونالدز»، و«كوكاكولا»، و«ديزني» — أكثر مِمَّا هي واشنطن — هي العناصر الرئيسية في التوزيع والنشر الثقافي. يُضاف إلى ذلك أن الميديا العابرة للحدود القومية وانتشار تكنولوجيا الاتصال، قد تُمكِّن المواطنين العاديين والشبكات الكونية غير التابعة للدولة، في المستقبل، من أن يكون لها تأثير أكبر على التوجهات والتطورات الثقافية.

(٦-٤) الأسواق الرأسمالية العالمية والثقافات القومية

عولمة الأسواق الرأسمالية قد تُقوِّي التقارب الثقافي بتشجيع الأساليب المشتركة لتنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وهو تَوجُّه ذو متضمنات واضحة بالنسبة للثقافات القومية. وهكذا فإن ضغوط المنافَسة في سوق كونية وانتشار أفضل الممارَسات والتكنولوجيات الصناعية وحركية رأس المال والمنافسة، بالإضافة إلى قدرة المؤسَّسات مُتعدِّدة الجنسية والعابرة للحدود على إقامة تقسيم عمل دولي وشبكات اتصال عالمية؛ كل ذلك يُؤدِّي — كما يقال — إلى تقارُب عالمي (Berger and Dore, 1996). هذه الحالة المصحوبة بحكومات قومية، عليها أن تتبع قواعد واتفاقيات التجارة العالمية وأن تحرر اقتصاداتها. مثل هذه الحجج يعكس قلق مرحلة سابقة، عندما كان يَخشى من الثقافات الصناعية المُوحَّدة القائمة على ممارسات عامة، أن تؤدي إلى تآكل الخصوصية المحلية والقومية، وأن تسهم في المجتمع الجماهيري. العولمة تعيد إحياء هذا الجدال بدرجة ما؛ لأنها تصف التوجُّهات التي تَتخطَّى الحدود القومية، واليوم يمكن رؤية هذه التوجهات على نحو أكثر وضوحًا، ليس في مجال الإنتاج وإنما في مجال التسويق والاستهلاك؛ حيث يوجد تأكيد كبير على العلامات التجارية والماركات المسجلة (Klein, 2000). يبدو من ثم أن الرأسمالية الكبيرة تُؤسِّس ثقافتها العولمية وأيديولوجيتها الخاصة، على أن هذه النقطة تستلزم موازنة عدد من الدراسات التي تؤكد استمرارية التَّميُّز المحلي والقومي، بما في ذلك أشكال المقاوَمة الثقافية، في وجه المسيرة التواصلية للرأسمالية العالمية (e.g., Lowe and Lloyd, 1997). كذلك فإن من الأنماط التي تزيد من تعقيد التقارب الثقافي أن تكنولوجيات الكمبيوتر الجديدة تُسهِّل أنظمة التصنيع المرنة (ما بعد فورد)، بما

يُمكِّن الشركات من أن تُكيِّف مُنتجاتها حسب مُتطلَّبات أسواق مُعيَّنة، ولكي تقدم ما يروق — حتى — لأذواق وأساليب حياة فردية. مثل هذا الإضفاء للصفة الفردية على أنماط الاستهلاك، ربما يبدو أنه ضد فكرة التقارب الثقافي، على الرغم من أن الناس، بالطبع، ما زالوا مُنخرطِين في تجربة مشترَكة من الرأسمالية الاستهلاكية؛ وسواء كان ما نشهده تقاربًا ثقافيًّا أو إضفاء للصفة الفردية أو كليهما، فليس من المرجَّح أن تكون الظاهرتان في صالح الثقافة القومية والدولة-الأمة، وخاصة فيما يتعلق بتكوين مواطَنة فعالة.

هناك فوق ذلك وسيلة أخرى يمكن أن تُستَخْدَم من قِبَل أحد جوانب العولمة ضد الدولة-الأمة والثقافة القومية، وهي — مرة أخرى — تتعلق بتكنولوجيات المعلومات والاتصال العالمية التي يمكن أن تعيد إحياء المحلي في مواجهة القومي. الأغذية المحلية، والموسيقى، والفنون، والحِرف، واللغات، واللهجات الإقليمية، والعادات والتقاليد المحلية، لديها من خلال الإنترنت والشبكة العنكبوتية العالمية وسائلها للانتشار والنمو. حتى المدن الصغيرة والقرى غير المعروفة جيدًا، قادرة على تعميم وجودها من خلال تلك الوسائل، وغالبًا لجذب السُّيَّاح والاستثمارات. يُضاف إلى ذلك أن أولئك المحليين الذين غادروا المنطقة يمكن أن يبقوا على صلة بمدنهم أو مناطقهم السابقة ويُسهموا في إحيائها، وخاصة من خلال شراء مُنتَجاتها، وهذا من شأنه أن يُمكِّن أشكالًا متعددة من الانتعاش الإقليمي وتعبيرات المحلية التي كانت في انهيار لفترة طويلة، والحقيقة أن انتشار الثقافة القومية هو الذي حَجَّم الثقافات والهُويَّات المحلية.

وأخيرًا يقدم «تيموثي لوك Timothy Luke» (١٩٩٥م) تقييمًا ضعيفًا لحالة ومستقبل الدولة-الأمة. معتمِدًا على عمل «بودريار Baudrillard» يصور «لوك» عصرنا كعصر تَمَّت فيه إساءة استغلال العالَم الواقعي الجديد للدولة-الأمة، من قِبَل مجموعة عالمية جديدة، ما بعد حداثية، فائقة الواقعية، خلقتها التدفقات الكونية المعاصرة. نحن انتقلنا إذن إلى ما هو أبعد من مجتمعات «بندكت أندرسون» (١٩٨٣م) القومية المتخيلة، انتقلنا إلى عالَم من المجتمعات الافتراضية، حل فيها الواقع المُتشعِّب محل التاريخ والواقع الاجتماعي. «لوك» يشير إلى أن لذلك متضمنات مهمة بالنسبة للسياسة حيث يتحول الاهتمام من عالم الدولة-الأمة إلى السياسات الفائقة للواقعية، السياسات المتشعبة التي يديرها فاعلون غير رسميين في الفضاء الإلكتروني. ادعاءاته تثير أسئلة عن مَكامن القوة وما تُمثِّله في مرحلة عوالم جديدة، على أن «لوك» يُقدِّم العالَم باعتباره مكانًا يتلقَّى

معلومات وبذلك يقدم شيئًا ذا طابع مثالي، حيث إن عدم المساواة في فرص الوصول إلى المعلومات وتكنولوجيا الاتصال ما زال قائمًا. يضاف إلى ذلك، رغم ملاحظة أن «لوك» يحاول أن يحدد التوجهات السائدة أكثر مما يُقدِّم حالة نهائية، ربما يُقلِّل من أهمية المدى الذي ذهبت إليه الحكومات القومية والدول-الأمة، أنهم ما زالوا لاعبين رئيسيين على المسرح العالمي، كما يُشكِّلُون الكثير من التدفقات الكونية؛ وهو موضوع سنعود إليه في القسم التالي.

باختصار، المجتمعات القومية التي تنبع منها الثقافات القومية أصبحتْ أكثر مَسامِّيَّة منها في أي وقت مضى، كل يوم يخترقها ويتغلغل فيها بَشر وثقافات وأفكار وصور وأصوات مختلفة، الحكومات القومية تبذل جهدًا مُضنِيًا لتأكيد سلطانها، وربما لكي تُحافِظ على حدودها الإقليمية؛ لقد خسرت المعركة لكي تقيم حدودًا في الفضاء الإلكتروني قبل وقت قريب. فوق ذلك، نجد أن بعض التطورات المرتبطة بالعولمة والتي عرضنا لها في مواضع أخرى من هذا الكتاب؛ مثل التجانس الثقافي والكوزموبوليتانية، تُعْتَبر تطورات داعمة ومقوية للتكوينات الثقافية والشبكات والهويات الجديدة. تراكميًّا، تُمثِّل هذه التغيرات تحديات للدولة-الأمة والثقافة القومية، تجعل بعض المُعلِّقين يستنتج أن كلتيهما (الدولة-الأمة، والثقافة القومية) في تَدهوُر. على أقل القليل، ربما يكون من المعقول أن نتساءل عن معنى أن تكون «قوميًّا» في زمن العولمة هذا.

(٧) استمرار الثقافات القومية في زمن العولمة

(٧-١) تَجذُّر ما هو قومي في مُقابِل سرعة زوال ما هو كوني

الزَّعم بأن الثقافات القومية تتآكل أو أنه يُعاد تشكيلها بفعل قُوى العولمة، أبعد ما يكون عن القبول العام. النقاد، بداية يجادلون بأن ذلك يفترض أن يكون الناس الملتزِمون بهذه الثقافات مُذعِنين على نحو سلبي في هذه العملية، راضين بأن تجتاحهم مؤثرات ثقافية كونية. الحالة نفسها، عندما نستوطن ثقافات عدة في لحظة واحدة وبالتالي نكون تحت قصف صور ومعلومات قادمة من أرجاء العالم، ولكن ذلك لا يُضْعِف بالضرورة ارتباطنا بثقافتنا القومية. وكما رأينا، فإن الكثير من ميديا المؤسَّسات مُتعدِّدة الجنسية والعابرة للحدود القومية الذين يعتبرون مُوزعين رئيسيًّا للتدفقات الثقافية الكونية، يقوم بتكييف منتجاته لكي تناسب الأسواق القومية بما يوحي بأن التمييز القومي موجود،

وبأن الثقافات القومية محتفظة بحيويتها. ولكنَّ هناك اعتراضًا أساسيًّا وهو أن الثقافات القومية نتاج تواريخ مُشترَكة وذاكرات جمعية، وبالتالي فهي قادرة على توليد تحالفات وولاءات عميقة، سوف تكافح عمليات العولمة دائمًا للتهوين من شأنها. في المقابل، فإن هذه النقطة قابلة للتطبيق بالمثل على تلك الثقافات القومية ذات التاريخ القصير نسبيًّا، في أفريقيا مثلًا، نجد أن الثقافات القومية لكثير من الدول قد تَشكَّلت نتيجة للصراع ضد الحكم الاستعماري الأوروبي وتعهدتها كل أقسام المجتمع، وهي خطوة ولدت ذاكرتها الثقافية الخاصة وساعدت على دمج الدول الجديدة التي ظهرت، باختصار، الثقافات القومية من هذا المنظور ذات جذور ومادة، مقارنة بالتدفقات الثقافية الكونية سريعة الزوال. لهذا السبب يعتقد «أنتوني سميث» أن الكوزموبوليتانية والإقليمية، المرتبطتين بالعولمة دائمًا، ينبغي ألا ننظر إليهما باعتبارهما من نتاج أفول القومية. الهوية القومية عند «سميث» تمارِس «تأثيرًا أكثر قوة واستمرارية من أي هويات ثقافية جمعية أخرى»، مما يجعله يستنتج أن فُرَص تَجاوُز الدولة وتهميش القومية ضعيفة في الوقت الراهن (١٩٩١م، ٦–١٧٥).

فكرة أن الهجرة المتزايدة تُضعِف التجانس القومي، تُواجِه كذلك انتقادات كثيرة. أنماط الهجرة المعاصرة، قبل كل شيء، محل خلاف أكاديمي واسع. «هيرست»، و«طومسون» (١٩٩٦م) يُؤكِّدان أن معظم سكان العالم يجدون صعوبة في الانتقال لأسباب مختلفة، تتراوح بين فرض قيود شديدة على الحدود وشروط الهجرة، من قبل الدول الصناعية المتقدمة ومجتمعات الحدود؛ مثل أستراليا وكندا وجنوب أفريقيا التي اجتذبَتْ أعدادًا كبيرة من البشر في الماضي. الحقيقة أن هناك تَنوُّعًا كبيرًا في المدى الذي يمكن أن يصل إليه الناس في انتقالهم عبر الحدود، وهو أمر وثيق الصلة بالمؤهلات المهنية للمُهاجر وثروته ووضعه الاجتماعي. كذلك يُلاحِظ «هيرست»، و«طومسون» أن الفترة من ١٨١٥–١٩١٤م كانت أكبر حقبة للهجرة الجماعية الطوعية، بينما نجد أحداثًا مثل الحربين العالميتين والحرب الباردة وظهور دول جديدة، تُعرْقِل عمليات الهجرة في القرن العشرين. على الرغم من ذلك، هناك إجماع بين علماء الهجرة على أن أنماطها بعد الحرب، وخاصَّة منذ منتصف سبعينيات القرن العشرين تَتضمَّن دولًا أكثر بكثير ممَّا كان في الحقب السابقة، مع افتراض أن كل دولة في العالم، إما أنها تُصدِّر أو تَستورِد عمالة (Castels and Miller, 1998). الأكثر أهمية أن «هيلد وآخرين .Held et al (١٩٩٩) يشيرون إلى تَعقُّد تدفقات الهجرة المعاصرة التي تَتبدَّى في ظهور أنظمة إقليمية جديدة

للهجرة وخاصة في أمريكا اللاتينية وداخل أفريقيا، وعَبْر جنوب، وجنوب شرق آسيا، ويستنتجون، إلى جانب ذلك، أن الأنماط المعاصرة للهجرة أكثر اتساعًا — من الناحية الجغرافية — من الهجرات العالمية في المرحلة الحديثة، وإن كانت أقل كثافة» (ibid., 326).

هناك كذلك مَن يَدحَض الزَّعم بأن التَّميُّز القومي يتآكل؛ لأن الدول أصبحت أكثر تنافرًا من الناحية الثقافية. «نيكوس باباسترجيادس Nikos Papastergia dis» (٢٠٠٠) يرى أنه، حتى، عندما تعترف الدول-الأمة بالطبيعة مُتعدِّدة الثقافة لمجتمعاتها، فإن تمثيل هذا الفارق إنما ينعكس لكي يثبت الصورة الأشمل للثقافة القومية فحسب (٢٠٠٠م، ١١٣). صحيح أنه لا يقدم أمثلة تؤكد ذلك، ولكن جنوب أفريقيا، والولايات المتحدة، والمملكة المتحدة ربما تكون أمثلة على هذا التوجه. التعددية الثقافية مستخدمة، إذن، لاستكمال وتقوية الدولة. وبينما قد يكون «باباسترجيادس» مُبالِغًا في أهمية هذه الحالة، حيث إن المجتمعات متعددة الثقافات أو متعددة العرقيات على الأقل، تضمن أن تكون الثقافات القومية أقل تجانسًا، فإن مجادلاته تعتبر ردًّا مفيدًا على الرغم من أننا نشهد الآن زوالها.

في هذا السياق، ينبغي ألا نقلل من أهمية المدى الذي قد يذهب إليه الناس لحماية الدولة-الأمة والثقافة الخاصة بهم. في داخل عدد من الدول الأوروبية مثلًا، هناك قلق بخصوص التأثير الذي تحدثه العولمة، وبخاصة الهجرة، على ثقافتها، وهو تَطوُّر يُعتبَر مُسهمًا في عودة ظهور اليمين المتطرف، الحزب الجمهوري في ألمانيا، والجبهة القومية في فرنسا — على سبيل المثال — بترويجهما للعزلة الثقافية وحق الناس في هوية قومية خاصة، يبدو أنهما عزَفَا على وتر قطاعات من مجتمعاتهم؛ ولكن القلق على مصير الدولة-الأمة وثقافتها في المرحلة المعاصرة ليس حكرًا على اليمين المتطرف. هناك المزيد من ردود الفعل الدفاعية الواضحة في جهود الكثير من الدول لحماية جوانب من الحياة القومية؛ مثل اللغة والعادات والثقافة، من قوى العولمة وضغوطها. الحكومة الفرنسية، مثلًا، تسعى جاهدة للحفاظ على اللغة الفرنسية وصناعة الموسيقى، كما حاولَت تقييد عدد الأفلام الأمريكية التي يمكن عرضها في فرنسا بهدف حماية صناعة السينما الوطنية، وفي كندا، تحاول الحكومة أن تُحدِّد المدى الذي يمكن أن تتملك به الثقافة الأمريكية حصة في الميديا الكندية وصناعة الاتصالات بها (Held et al., 1993: 371). وبشكل أكثر عمومية، الحكومات الوطنية في أنحاء العالم ترى أن تنمية ثقافتها القومية سواء في الداخل أو الخارج، جزء مهم من دورها، من خلال أساليب؛

مثل أفلام الفيديو الدعائية، والاستثمار في صناعة السياحة، وبرامج التبادلات التعليمية والثقافية.

كذلك يمكن القول إن الثقافات القومية «تعيد إنتاج» نفسها، وبذلك نضمن أن نواصل الحياة «كوطنيين»؛ وهناك — في هذا السياق — كتاب لـ «مايكل بيلنج Michael Billing» (صادر في ١٩٩٥م) بعنوان «القومية المبتذلة Banal Nationalism» يرى أنَّنا نستقبل يوميًّا رسائل تُذكِّرنا بأنَّنا جزء من أمة، وحتى إن كنَّا لا نقوم بتسجيل ذلك دائمًا. عملية إعادة الإنتاج هذه تتضمن أشياء؛ مثل إصدار طوابع البريد، والصحف القومية، ورفع الأعلام الوطنية على المنشآت العامة، وشعارات شركات الطيران، والخرائط، والزهور الوطنية، والمطبخ الوطني، والعمارة، وأحيانًا اللغة القومية إلى جانب الأعياد والإجازات. مقارَنة بالرسائل اليومية هذه التي تذكرنا بأننا مواطنون من أهل البلاد، فإن صور العالَم المتوالية، التي نراها على شاشات تليفزيوناتنا يقال إنها تفتقر إلى العمق والمعنى. يضاف إلى ذلك أنه، حتى المنافسات الرياضية مثل كأس العالم والأولمبياد، التي من المفترض أن تقرب الدول من بعضها، غالبًا ما تثير الحماسة الوطنية بدلًا من الأممية، حيث تنافس الدول بعضها البعض. وبالعودة إلى قلق «صمويل هنتنجتون» بخصوص الثقافة الأمريكية والاستيعاب نجد الحالة نفسها، وهي أن الجماعات المهاجرة أو المُترَحِّلة التي تعيش داخل جماعات وطنية، بما في ذلك الولايات المتحدة، ستكون عرضة كذلك لمثل تلك الضغوط التي تضفي الصفة القومية.

(٧-٢) نظام الدولة-الأمة العالمي

ربما تكون الدولة-الأمة في حالة صحية أفضل مما يزعم نُقَّادها، وبينما قد يقيد القانون الدولي السيادة الوطنية إلى حد ما، فإن الدولة-الأمة هي المسئولة من خلال حكوماتها عن توقيع وتطبيق مثل هذا التشريع. يضاف إلى ذلك أن الدولة-الأمة لعبت دورًا محوريًّا في إقامة منظمات؛ مثل الأمم المتحدة، والاتحاد الأوروبي، ومنظمة التجارة العالمية التي تعتبر حالة الدولة الأمة شرطًا للعضوية؛ والأهم أن هذه المؤسَّسات مُستخدَمة بالمثل من قبل الحكومات كمنابر ومنتديات لتنمية مصالحها الوطنية. وعلى الرغم من كل المناقشات حول التدفقات والعمليات الكونية فما زال العالم يُشَكَّل بواسطة نظام عالمي للدولة-الأمة — نظام تبادلات بين الدول الأمم — أكثر مما هو من خلال العولمة (Featherstone, 1990: 6). بالإضافة إلى ذلك كله لا يبدو أن هناك ما يدل على نمو في الدعم العالمي الشعبي

للمزيد من تطوير مؤسَّسات التحكم العالمية، على العكس من ذلك، كان هناك زيادة في عدد الدول الأممية في المرحلة الحديثة، يمكن ملاحظتها في زيادة عضوية منظمة الأمم المتحدة التي تضم الآن أكثر من ٢٠٠ دولة أمة. أضف إلى ذلك أن حالة الدولة-الأمة هي الحالة التي يصبو إليها كثير من الشعوب المضطهدة والجماعات المُتحرِّرة في العالم، كما أن مَن حققوا تلك الغاية ليس من المُرجَّح أن يَتخلَّوا عنها. القومية والسعي إلى الاستقلال الوطني يظلان قوة دافعة وهدفًا، سواء كان ذلك في شكل قومية عرقية (لاحظ الفوران الأخير في البلقان) أو قومية ليبرالية (الدول الأخرى المتحررة حديثًا في أوروبا الشرقية مثل بولندا والمجر)؛ وقد يبدو إذن أن كلًّا من «لاش Lash»، و«أوري Urry» (١٩٩٤) يبالغان في إضفاء أهمية على حالتيهما: الأفكار والأيديولوجيات الحديثة مثل الدولة-الأمة، تبقى مهمة مثل المعلومات والصورة في المرحلة المعاصرة. باختصار، تظل الدولة-الأمة، من منظور أولئك المتشككين في أمر العولمة، لاعبًا رئيسيًّا على المسرح العالمي، ويبدو من المحتمل أنها ستبقى كذلك في المستقبل المنظور.

على أنه إذا كان علينا أن نستجمع صورة أكثر دقة عن طبيعة العلاقة بين العولمة والدولة-الأمة، وبالتالي نفهم كيف تؤثر في الثقافات القومية، ربما كان علينا أن ننتقل إلى ما هو أبعد من الجدال بين دعاة العولمة والمتشككين فيها. من المهم جدًّا أن نعرف أننا في حاجة إلى نظرة تاريخية إلى هذه القضية. الدولة-الأمة سَهَّلَت العولمة تاريخيًّا، كما رأينا في الفصل الأول، وهي في الحقيقة تعبير عنها، بمعنى أنها ظاهرة عامة، ولكنها كانت تُعطِّل تقدُّمَها أحيانًا عن طريق خلق حدود وقيود ومن ثم تقيد التبادل الثقافي؛ وما من شك في أن تكون الثقافات القومية قد أفادت من هذه العلاقة المتقلبة، أضف إلى ذلك أنَّنا إذا طبَّقْنا هذا الفحص التاريخي على قضية السيادة، فالأرجح أن مفهوم السيادة الوطنية كان موجودًا لفترة محدودة فقط في بدايات أوروبا الحديثة، وبالتحديد بعد معاهدة وستفاليا في ١٦٤٨م عندما كانت درجة الاعتماد المتبادَل بين الدول مُتدَنِّية (Ferguson, 2006). في ظل العولمة المعاصرة، كما رأينا، فإن الفاعِلين الجدد العابِرين للحدود القومية، والتطور المستمر للمؤسَّسات الدولية، والتدفقات العالمية من كل نوع، والأشكال الأكثر اتساعًا من التواصل والاعتماد المتبادَل، كل ذلك يُمثِّل أشكالًا مختلفة من التحديات للسيادة القومية. إلا أن ذلك لا يعني نهاية السيادة القومية، وسيكون الأكثر دقة أن ننظر إلى السيادة كحالة يتزايد «التفاوض» حولها بين فاعلين مختلفين على المسرح العالمي منهم الحكومات القومية الفرعية، مع الاعتراف في الوقت نفسه بأن تلك كانت الحالة لبعض الوقت (انظر: Keohane, 1995).

(٨) التهجين الثقافي والثقافة القومية

تقدم نظرية الهُجْنَة رؤية نافذة مختلفة في هذا الجدال، عن حالة الثقافة القومية في زمن العولمة. كل الثقافات عند مُنظِّري الهجنة، بما فيها الثقافة القومية، ثقافات توفيقية تتشكل من خلال استيعاب وتَمثُّل أفكار ومؤثرات من مصادر مُتعدِّدة مع مرور الوقت؛ وبالتالي فإن فكرة تَمايُز واستقرار الثقافات القومية لا يمكن أن تَصمُد؛ لأن الثقافات تَتمازَج وتقترض من بعضها، يتضح ذلك، على سبيل المثال، في بعض الملامح المُقوِّمة التي تُميِّز الثقافة الإنجليزية مثل «سان جورج» القديس الراعي واللغة الإنجليزية. الأول، كان بالأحرى شخصًا غامضًا ولكن يُعتَقد أنه نبَع أصلًا من الشرق الأوسط، والثانية خليط من مصادر لغوية جاءت إلى إنجلترا من شمال أوروبا في القرن الخامس (Crystal, 1995). والحقيقة أن الثقافة الإنجليزية كلها قد تَشكَّلَت نتيجة غزوات مختلفة، بما في ذلك تلك التي كانت على يد الأنجلز، والساكسون، والفايكنج، والنورمانديين. وهكذا تقوم الثقافات القومية باستمرار بتطوير واحتواء مؤثرات جديدة، في حالة بعض الدول؛ مثل البرازيل والمكسيك وإندونيسيا وزنربار خاصة، فإن الأصول والطبيعة الهجينة لهوياتها القومية من السهل التعرف عليها في ضوء تجاربها مع الاستعمار، وفي بعض الأحيان تصبح محل حفاوة؛ وفي رأي مُنظِّري الهجنة أن الهياكل الاجتماعية مثل الدول والأديان، أسهمَتْ في إخفاء عمليات التهجين. يتبع ذلك أن المدافعين عن الثقافات القومية والدينية — وتحديدا أصحاب مفاهيم الثقافة الأحادية من بينهم — إما أنهم يفشلون في الاعتراف بطبيعتها الهجينة أو أنهم — ببساطة — غير مدركين لها.

وكما عرضنا في الفصل الأول، فإن كتابا مثل «ندرفين بيتيرس» (٢٠٠٤م) يعتقدون أن التهجين المتسارع والتمازج المتزايد بين الثقافات هي الملامح المحددة للعولمة المعاصرة.[٤] وإذا كان الحال هكذا، فلا بد من أن يكون له متضمناته الواضحة بالنسبة للثقافات القومية، وقد تبدو هناك جوانب معينة من العولمة المعاصرة تسهل الهجنة. وكما رأينا، فإن العمليات العديدة التي تمثل العولمة تعمل على تمزيق العلاقة بين الثقافة والمكان.

[٤] في إطار الدراسات الثقافية، هناك كتاب آخرون مهمون، ممن تناولوا قضية الهجنة، من بينهم «أرجون أبادوراي Arjun Appadurai» و«هومي بابا Homi Bhabha»، و«نستور جارثيا كانسيليني Néstor Garcia Canclini»، و«أولف هانرز Ulf Hannerz»

وهكذا فإن الحفاظ على الثقافة داخل حدود إقليمية معينة يصبح أكثر صعوبة عندما تخترق هذه الحدود يوميا من قبل التدفقات الثقافية والإعلامية القادمة من أرجاء العالم من خلال تكنولوجيات الاتصال الحديثة. وبالمثل، فإن تحسن وسائل الانتقال والسفر والهجرة المتزايدة — وهي أيضًا جزء من العولمة الحديثة — تمكن من أن يكون لدينا عدد أكبر من وهي المواجهات الثقافية المتنوعة، ومن ثم فرص أكثر للاختلاط الثقافي، يضاف إلى ذلك أن الحياة المدينية في المدن الكونية اليوم تجعل من الصعب تفادي التفاعل مع الشعوب والثقافات حول العالم، سواء في المطاعم والمقاهي والمسارح ودور السينما، أو ببساطة من خلال لقاءاتنا وخبراتنا العادية اليومية. (انظر: Al Sayyed, 2001). بايجاز، التطورات والتجليات التي ندعوها "عولمة" توفر لنا حراكا وسيولة في المجتمعات الإنسانية، وتكسر الحدود والعوائق في هذه العملية، وتلك كلها ظروف مواتية للهجنة.

على أن العلاقة بين الثقافة القومية والتهجين أكثر تعقيدًا مما ذكرنا إلى الآن، وهنا نُبدي ملاحظتين لإيضاح ذلك. الأولى: بدلًا من مجرد النظر إلى الثقافات القومية باعتبارها مُهدَّدة من قِبَل قُوى التهجين، لا بد كذلك من التعرف على الضغوط التي تواجهها ثقافة الهجنة في إطار ثقافة قومية مهيمنة، ومدى احتواء تلك الثقافة لها. والحقيقة أن مواجهة الهجنة نادرًا ما تكون متساوية في كل الثقافات، كما أنه ليس من المرجَّح أن تفرز نتائج واضحة مباشرة، وهنا لا بد من أن نضع في اعتبارنا فكرة المثاقفة المتبادَلة التي عرضنا لها في الفصل الثاني، والتي بموجبها توجد الثقافة عبر غيرها من الثقافات. باختصار، نحن في حاجة إلى أن نضع باعتبارنا علاقات القوى التي تعمل عندما تتفاعل الثقافات وأن نتأكد أننا عندما نركز على السيولة والتدفق والامتزاج، لا نغفل الفوارق والاختلافات الهيكلية. ثانيًا: حتى مع الاعتراف بالطبيعة الهجينة للثقافات القومية، فإن هذه الثقافات يمكن، بالتأكيد، أن تتوازن وأن تبقى، وتصبح في الوقت المناسب ذات معنى بالنسبة لمواطنيها. في العقود القليلة المؤدية إلى القرن العشرين، على سبيل المثال، كان للمملكة المتحدة مزيج عِرقي وثقافي متجانس نسبيًّا، أدَّى من ثم إلى إنتاج ثقافة قومية مستقرة تَتمحور حول مؤسَّسات و«أساليب حياة» معينة مشتركة؛ على أن ذلك، في رأى «ندرفين بيتيرس»، ينبغي ألا يصرفنا بعيدًا عن حقيقة مهمة، وهي أن الهُويَّات القومية ما زالت «خليط هويات» (٢٠٠٤م، ٣٣) الثقافات من وجهة نظره، كانت وما زالت «تفيض عن الحدود» وهي نفسها «تراكمات إضافية متراكبة» (ibid., 100).

(٨-١) نقد نظرية الهجنة

تُواجه نظرية الهجنة انتقادات واسعة كما هو واضح حتى الآن[٥] بداية، هناك قضية ما يتم تهجينه في عملية المواجهة هذه. ببساطة، ألا بد من أن تكون الثقافات المتفردة موجودة لكي يتم التهجين؟ وإذا كان الأمر كذلك، ألا يضعف ذلك من زعم مُنظِّري الهجنة بأن جميع الثقافات ما هي إلا مزيج استعارات من ثقافات أخرى تفيض عن حدودها؟ كذلك هناك اتهام آخَر لنظرية الهجنة مفاده أن معظم أشكال التهجين الثقافي سطحية، وأنها مواجهات عابرة، ولكي تتملك الثقافات الأخرى تمامًا وتضمن جوانب منها، فإن ذلك يتطلب وقتًا والتزامًا، إلى جانب الاعتناق لدرجة التقمص. الناس سوف ينخرطون في أشكال من التمازج الثقافي والتجريب، مثل تلك الأعداد المتزايدة من المواطنين الغربيين الذين اجتذبتهم تعاليم البوذية، ولكن تجربتهم الهجينة في آخر الأمر ليست متأصلة، إذا ما قورنت بقبضة ثقافتهم القومية أو حتى الغربية عليهم، في حالة الأخيرة، بالنسبة لعدد كبير من الناس في الغرب، ربما تكون حريتهم الفردية هي ما يُثَمِّنونه عاليًا؛ لأن ذلك هو ما يزودهم بالفرصة «للامتزاج والملاءمة»، إن كان لنا أن نتكلم من الناحية الثقافية. على أن مُنظِّري الهجنة يردون على اتهام المواجهات التهجينية بأنها عابرة بسؤال: ومن ذا الذي يقرر إذا ما كان الحال كذلك؟ من غير الفرد المَعْني يستطيع أن يقول إن إسبانيًّا يمارس البوذية، لا يمارسها في تجربة ذات معنى؟

بالتوازي مع الانتقادات الموجهة لنظرية الهجنة، أثيرت شكوك عن المدى الذي وصلت إليه عمليات التهجين الثقافي في الماضي وفي عصرنا، أيديولوجيات الإقصاء مثل القومية والداروينية الاجتماعية لعبتْ دورًا كبيرًا في تشكيل الحقبة الحديثة، كما عملت بكل تأكيد على تقييد أشكال التهجيين الثقافي؛ وبشكل عام، هناك تاريخ طويل لحكومات تحاول حماية ثقافتها القومية من قوى التهجين، بدءًا من تقييد الهجرة إلى تحجيم تَدفُّق الأفكار والمُنتَجات الثقافية الأجنبية إلى مجتمعاتها.

---

[٥] للمزيد عن الانتقادات الكثيرة التي وُجِّهَت لنظرية الهجنة، انظر: Brah and Coombes (2000) and Friedman (1995, 1999).

وباعتبار هذا الفصل يُركِّز على الثقافة القومية فلن نعرض هنا طبيعة الجدال بين مُنظِّري الهجنة ونُقَّادهم.

في هذا السياق، لجأت الحكومات المتوالية في سنغافورة إلى إجراءات سُلطوية لحماية ما تعتبره ثقافة وقِيمًا قومية؛ كما تشير نتائج مسح أُجرِي في المملكة المتحدة في ٢٠٠٤م من قبل لجنة المساواة العرقية (Commission for Racial Equality) أن أكثر من تسعة من كل عشرة بريطانيين بيض ليس لديهم أصدقاء من الأقليات العرقية (Dodd, 2004). ما حدث هو أن كثيرًا من البيض كانوا قد تركوا مناطق وسط المدينة، حيث المرجح أن توجد جماعات المهاجرين، والواضح أن ذلك خفض حجم التفاعل الثقافي. من ثم، نجد أن لندن وبعض المدن الأخرى كوزموبوليتانية ومتعدِّدة الثقافات، بينما مناطق أخرى، وخاصة الريف، ليست كذلك. وبينما يوجد دليل على أن البيض الأصغر سِنًّا، أكثر اختلاطًا وامتزاجًا من الكبار، تشير نتائج المسح أيضًا إلى عكس ذلك داخل بعض الأقليات العرقية — أكثر من ٣٩٪ من «البريتونز» (وهي أقلية عرقية) تحت سن الثلاثين لهم أصدقاء ينتمون كلهم تقريبًا إلى أقليات عرقية أخرى مقارنة بجيل آبائهم (أي من هم فوق الخمسين)، حيث يشير الرقم إلى ١٩٪ فقط؛ وهي أرقام تصبح أكثر دلالة، على اعتبار أن المفترض أن العولمة تسهل عمليات التفاعل الثقافي. كذلك هناك حكومات أوروبية عديدة تعبر عن قلقها؛ لأن كثيرًا من المسلمين يظلون «غرباء»، على الرغم من أنهم عاشوا «بينهم» في بلادهم على مدى أجيال، وعلى الرغم من أن ما يزعج الحكومات الأوروبية في معظم الأحيان هو أن أولئك المسلمين وغيرهم من الأقليات العرقية لا يندمجون في المجتمع ويظلون محتفظين بثقافاتهم القومية، بعبارة أخرى، إنهم يبحثون عن الاستيعاب الثقافي وليس التهجين.

ليس من المُرجَّح أن يعتبر مُنظِّرو الهجنة الأمثلة السابقة جوانب ضعف في قضيتهم، فكما سنرى في الفصل القادم هناك زيادة في حالات الزواج في المجتمعات الغربية بين أفراد من أجناس مختلفة وفي عدد الأطفال نتيجة هذا الزواج، وهو ما قد يعتبر الشكل النهائي للتفاعل الثقافي، وإن كان ذلك مجرد نوع من أنواع التهجين الثقافي. التدفقات الثقافية الكونية المعاصرة، والصور والأفلام والأصوات والرموز تؤكِّد أننا لسنا مُضطرين لأن نكون في حالة اقتراب جغرافيًّا وفيزيقيًّا بدرجة وثيقة مع الآخرين لكي نمارس جوانب من ثقافتهم. يضاف إلى ذلك، كما ذكرنا من قبل، أن مُنظِّري الهجنة يرون أن الثقافات القومية التي تحاول بعض الحكومات أن تدمج جماعات الأقليات فيها، هي بالفعل كيانات هجينة. من هنا، تقوم العولمة الحديثة «بتهجين ما هو مُهجَّن» بالفعل وإن بمعدل أسرع (Nederveen Pieterse, 2004).

(٩) العولمة والثقافة القومية والتعقد

على ضوء ما أتمنى أن يكون قد اتضح في هذا الفصل، هناك حُجج كثيرة لدى كلا الجانبين حول الحالة الراهنة للثقافة القومية وتأثير عمليات العولمة فيها. لقد طرحت هذه القضية حتى الآن باعتبارها جدالًا بين متفائلين ومتشائمين بخصوص مصير الثقافة القومية، بينما تُوجَد في الحقيقة آراء مختلفة حول ما هو موضوع مُعقَّد. من الأسباب الرئيسية لهذا التَّعقُّد أن المواجهة بين الكوني والقومي تتم في أُطر مختلفة، بعبارة أخرى، الأشكال المختلفة من بنية الدولة وكذلك الثقافات القومية ذات التواريخ المختلفة والدرجات المتباينة من الصحة، كلها عرضة للتدفقات الثقافية الكونية، غير المتساوية سواء في حجمها أو في المدى الذي تصل إليه، وهذا يعني في النهاية أن مثل تلك التدفقات التي ستمارس وتفسر ذاتيًّا، سيكون لها تأثير كبير في بعض البلاد والمناطق بما يؤدي إلى تآكل الخصوصيات المميزة نتيجة لذلك، ولكنها في بلاد ومناطق أخرى ربما تلقى صورًا مختلفة من المقاوَمة القومية. كل ذلك يعني أنه إذا كان علينا أن نقرر ما إذا كانت عمليات العولمة تضعف الثقافات القومية، سيكون علينا أن نبحث أطرًا معينة ونُجرِي الكثير من عمليات دراسة الحالة. وهكذا فإن الولايات المتحدة باعتبارها أقوى دولة -أمة، وهو ما يسهم جزئيًّا في المستوى العالي من الوطنية الذي يمكن أن نجده في البلاد، مع حقيقة كونها (كما رأينا في الفصل الرابع) مَصْدرًا مُهمًّا لكثير من التدفقات الثقافية الكونية، سيكون لها خبرة مختلفة في العولمة الثقافية مُقارَنة بكثير من دول الشرق الأوسط ذات التاريخ الأقصر أو الأضعف (مثل حقها في الوجود الذي يهدده بعض المسلمين في المنطقة)، كما أنها المتلقى لمثل تلك التدفقات.

عندما نقيم تأثير العولمة في الثقافة القومية، لا بد من أن نضع في اعتبارنا أيضًا، أن الدولة-الأمة من بدايتها، كان عليها أن تضطلع بدور مهم في توليد وتنمية الوحدة الثقافية القومية، وعادة يتم تهميش الثقافات والهويات المحلية الداخلية أثناء ذلك. الضغوط الخارجية التي تُمثِّلها العولمة اليوم، هي إذن — بمعنى ما — جزء من نمط، رغم أننا ينبغي ألا نهون من شأن التحديات الخاصة التي تمثلها عمليات العولمة المعاصرة للثقافات القومية، النموذج الأبرز من بين هذه التحديات، الانخلاع الثقافي عن الإقليم (الفصل الثاني) الذي ينطوي على أن الصلة بين الثقافة القومية والإقليم لم تَعُد ضرورية كما كانت ذات يوم، على اعتبار أنه قد بات اليوم أكثر سهولة أن يتواصل المرء مع مُواطِنه عن بعد، وكذلك مع مواطنيه أينما كانوا في العالم. ببساطة، لم تعد هناك ضرورة كبيرة

لأن تعيش في بلدك لكي تعتبر من أهله، يضاف إلى ذلك أن شعوب الثقافات والجنسيات الأخرى يعيشون في بلادنا، وعلى الرغم من جهود بعض الوطنيين والحكومات الوطنية للحفاظ على الخواص المميزة لثقافاتها، فإن التدفقات الثقافية للصور والرموز والأصوات والأفكار تَعبُر الحدود القومية جيئة وذهابًا كل يوم، كما رأينا كيف أن مثل هذا الحراك والسيولة يمكن أن يعمل على تمزيق الفضاء القومي. في هذا السياق هناك قضية كيفية تَصوُّر أوطاننا الأصلية من على البُعد وهي تمر بتغيرات سريعة، إلا إذا كنا متمسكين، بالطبع، بمفهوم وردي أو مفهوم راسخ عن ذلك الوطن «الأم»، وهو ما يميز بعض الجماعات المغتربة.

في آخِر الأمر، يصبح من الصحيح أن نعتبر الثقافات القومية مُهدَّدة من قبل التدفقات الثقافية الكونية، إذا تَصوَّرْنا أن تلك الثقافات كيانات مُستقِرَّة وثابتة ومتجانسة. ولكننا إذا نظرنا إلى الثقافات القومية — كل الثقافات كما نتصورها هنا — باعتبارها مُتقلِّبة ومتلونة وحدودها قابلة للاختراق، فلا شك أن رؤيتنا ستكون أكثر استبصارًا لطبيعة العولمة وديناميكيتها، وخاصة فيما يتعلق بإسهام الأولى في تطوير الأخيرة؛ ففي وقت قصير نسبيًّا، على سبيل المثال، دَخلَت المطاعم الهندية، أو تم استيعابها في الثقافة البريطانية.

والحقيقة أن الذهاب اليوم لتناول «الكاري» في أحد المطاعم، أصبح أمرًا مقبولًا في الحياة الثقافية البريطانية، هكذا، وعلى المستوى الشعبي يتم استيعاب الثقافات الغربية وإدخالها في إطار الثقافات القومية والوطنية، فتسهم في تَطوُّرها بدلًا من أن تكون خطرًا يتهددها؛ وتلك عملية ممكنة لأن الثقافة البريطانية ليست كيانًا ثابتًا، وهي نقطة تنطبق على الثقافات القومية الأخرى.

ولعل المثال السابق دليل كذلك على أن النخب السياسية ستجد من الأصعب أن تتبنى وتسيطر على الثقافات القومية في عصر العولمة، وهو تَغيُّر يَقوَى منه تَدهوُر مشاعر الاحترام والتوقير، وتزايد الفردانية. كل ذلك يُؤكِّد أن أي محاولة من قِبَل حكومة ما لتشكيل الثقافة القومية، سوف تُواجَه بالمزيد من الشك والارتياب، مثل محاولة حكومة حزب العمال الجديدة الفاشلة الدعوة إلى «بريطانيا جديدة» في أواخر تسعينيات القرن الماضي. ولكن هذا التغير لا يعني أنه لم يعد لدينا مرشدون ثقافيون نهتدي بهم. الحقيقة أن هناك نُخبًا ثقافية جديدة هم: نجوم الأزياء والموضات، والفنون والموسيقى الشعبية، ولاعبو الكرة، ومحررو الصحف، وخبراء التصميمات، الذين، وإن كانوا لا يُمْلِون آراءهم،

يُشكِّلون الأذواق العامة؛ وهذا على الرغم من أن التأثير الذي يحاولون ممارسته، من المرجح أن يكون على جمهور عابر للحدود، أكثر من كونه وطنيًّا. وبالمثل فإن الكثير من المنتجات الثقافية ليس موجَّهًا للمساهَمة في الثقافة القومية، وبينما كانت الموسيقى والعمارة والأثاث تُصمَّم في مراحل تاريخية سابقة بحيث تعكس أسلوبًا قوميًّا أو لإشباع ذوق وطني عام (رغم أن الاستشراق استثناء)، فإن مثل تلك الحالات نادر الآن. اليوم، يبدو أن مُنتِجي هذه الأشكال الثقافية أصبحت ميولهم ونزعاتهم إلى ما هو وطني أو قومي أقل مما كانت عليه، وأصبحوا يستلهمون مؤثرات ثقافية من أرجاء العالم لإبداعاتهم، كما أصبحوا يبحثون عن اعتراف أوسع بمنتجاتهم، هنا يصبح من الملائم أن نتساءل — على الأقل في مجال الأعمال الفنية وربما في مجالات أخرى — وأين يتم إعادة إنتاج الثقافة القومية؟ وهل يعني هذا أن الثقافات القومية سوف تصبح متاحف ذاكرة؟ هل ننظر إليها باعتبارها مُجرَّد حنين إلى الماضي أكثر منها تشكيلات ثقافية معاصرة؟ إذا كان الحال كذلك، فإن وثاقة صلتها بالواقع الوطني أو القومي سوف تتضاءل بالفعل، وخاصة بالنسبة للأجيال القادمة. على أننا ينبغي ألا نبالغ في هذه النقطة، فسوف تكون هناك مجالات أخرى من الحياة القومية تواصل الإسهام في الثقافة القومية مثل التفوق في مجال الرياضة، ورحيل رموز قومية مهمة، والأحداث والمناسبات العامة. وعلى الرغم من ذلك، هناك في الوقت نفسه بعض جوانب من الثقافة القومية لا تعيد إنتاج نفسها.

باختصار، إذا تصورنا الثقافة عملية مستمرة لا تتوقف، سيكون فهمنا أكثر وضوحًا للعلاقة المتبادَلة بين العولمة والثقافة القومية، كما سنكون أكثر قدرة على قبول فكرة أن الثقافات، بما فيها القومية، مُكوَّنة من طبقات متراكمة فوق بعضها وأنها خضعت لمؤثرات طورتها وجمعتها، وأنها طوال الوقت كانت عرضة لأفكار وصور مختلفة. بهذا المعنى، فإن التدفقات الثقافية الكونية تسهم في الثقافات القومية؛ وسوف أورد هنا مثالًا يشار إليه كثيرًا، ويعيدنا إلى موضوع الهند، في نتيجة لمسح أجري عن عادات الأكل في المملكة المتحدة اتضح أن الطبق البريطاني «الوطني» الآن هو «دجاج التيكا»! عمليات العولمة هنا ملحوظة تمامًا ولا تحتاج إلى مزيد بيان. الأهم، أن هذا التطور لن يزيح، بالضرورة، المطبخ الوطني الموجود ليحل محله. هذا التطور إضافة. بعبارة أخرى دجاج التيكا سيأخذ مكانه إلى جوار «البيف والبوكشاير بودنج والسمك والبطاطس» باعتباره جزءًا من الثقافة القومية التي ستصبح بذلك أكثر ثراء.

للمزيد

هناك عدد كبير من الأعمال الجيدة التي تتناول المادة التي عرضنا لها في هذا الفصل.

- عن العلاقة بين العولمة والدولة-الأمة مع الاهتمام بالبعد الثقافي، انظر:

Robert Holton's: "Globalization and the Nation State," 1998.

Jean-Marie Guéhenno's: "The End of the Nation State," 1995.

Anthony Smith's: "Nations and Nationalism in A Global Era," 1995.

- للمزيد عن نظرية الهجنة وما يرافقها من جدال، انظر:

Nederveen Pieterse's: "Globalization and Culture," 2004.

Avtah Brah and Annie Coombes': "Hybridity and its Discontents," 2000.

الفصل السادس

العولمة والصراع الثقافي

يتناول هذا الفصل دعاوى أن جوانب العولمة تُولِّد أشكالًا من الصراع الثقافي، وسنبدأ بفحص أعمال كُتَّاب بارزِين ممن عقدوا هذه الصلة وبخاصة «بنجامين باربر Benjamin Barber»، و«صمويل هنتجتون Samuel Huntington»، و«ماثيو هورسمان Mathew Horsman»، و«أندرو مارشال Andrew Marshall» وفي القسم الثاني نستكشف الأساليب التي يمكن أن تسهم بها العولمة والعمليات الاجتماعية – الثقافية والاقتصادية، في الصراع الثقافي في العالم المعاصر؛ بينما يتناول القسم الثالث العلاقة المتبادَلة بين العولمة والإرهاب العالمي والأصولية الإسلامية، مع التركيز بشكل أساسي على ظاهرة «القاعدة»؛ واتساقًا مع التأكيد العام على التعقد الثقافي والتعددية والثقافة بوصفها عملية مستمرة أكثر منها كيانًا محددًا، سوف نعرض لكثير من الصلات المعقودة بين العولمة والصراع الثقافي.

(١) العولمة والصراع الثقافي

(١-١) العولمة: هل هو الجهاد في مواجهة «عالم ماك»؟

في كتابه «الجهاد في مواجهة عالم ماك Jihad vs. McWorld» (١٩٩٦) يدرس بنجامين باربر عالَمَين متصارِعَين بالنسبة للبشرية: عالَم الجهاد وعالَم ماك، الجهاد ينطوي على عملية إعادة القبلية للعالم، وبعبارة أخرى يصبح عَالَمًا تسوده زيادة مفرطة في الأصوليات والقوميات العرقية التي هي نقيض حقوق الإنسان والديمقراطية والحوار المفتوح؛ ويطلق «باربر» على ذلك مصطلح «لبننة العالم» بمعنى أن تصبح هناك حالة في داخل الدول القومية: «الثقافة فيها ضد الثقافة وأناس ضد أناس وقبيلة ضد قبيلة» (Barber, 2000: 23). وتكون القومية العرقية في كل مكان: «القوى التي أعتبرها والجهاد شيئًا واحدًا تحاول

أن تعرف ما إذا كان يمكن أن تكون هناك صربيا أخرى ... فلاندرز أخرى ... قطالونيا أخرى ...» (١٩٦٦م، ١٦٤) المُضِيُّ على هذا المسار سوف يقضي على كل أشكال التعاون الاجتماعي ويدمر كل المشاعر والعواطف المتبادلة. المستقبل الآخر، عالم ماك، يقوم على شبكات كونية من الرأسمالية الاستهلاكية، عالم تقوده تكنولوجيات الاتصالات والثقافة الشعبية والنزعة التجارية التي تضم لاعبين رئيسيين؛ مثل شبكة CNN و«ديزني»، و«ماكنتوش»، حيث التأكيد على الوجبات السريعة والكمبيوترات السريعة ... ويمكن أن نقول الحياة السريعة بوجه عام. لقد رأينا في الفصول السابقة أن أشكال التجانس الثقافي وصور التقارب المختلفة التي يقترحها عالم ماك كانت كذلك محل اهتمام كُتَّاب آخرين.

بعض المعلقين يلاحظون ذلك التشابه بين مولات التسوق والمساحات المخصصة لأغراض معينة في ظاهرة أصبحت تُعْرَف بـ «نمط ديزني» لتسلية العملاء والترفيه عنهم (Ritzer and Liska, 1977). وبالمثل فإن تليفزيوناتنا هي الوسيط الذي نتسلَّى عن طريقه، كما أنها وسيلة نواصل التسوق من خلالها، وهذا واضح في زيادة عدد القنوات المخصصة لذلك، كما أننا مواجهون دائمًا بمطاعم الوجبات السريعة التي يعلن عنها قبل بدء عرض الأفلام السينمائية، ومجمعات السينما التي أصبحت تضم كذلك قاعات ومنافذ لبيع الوجبات السريعة.

نتيجة لهذا التسليع الواسع الانتشار، يصبح العالم مجرد «تجربة تسلية وتسوق» ضخمة، يتحول البشر أثناءها وتتغير أساليب حياتهم، والواقع أن التسوق أصبح شكلًا من أشكال التعبير الشخصي والاسترخاء وربما يكون أهم جزء في العطلات والإجازات. وكما يشير كل من «ريتزر Ritzer»، و«ليزكا Liska» فإن «الكنديين الذين يذهبون الآن إلى «مول وست إدمنتون» أكثر ممن يذهبون إلى شلالات نياجرا» (١٩٩٧م، ١٠٣)، هذا السلوك في رأي «باربر» يعتبر نقيضًا للديمقراطية، حيث إن طاقتنا هنا تكون مُكرَّسة لأنماط فردية من الاستهلاك؛ ولذلك نجده يقدم رؤيتين متنافرتين للعالم: واحدة تدعم فكرة التجانس الثقافي والثانية تسير ضدها مباشرة، «الكوكب يتداعى ... ويلتئم على كره في اللحظة ذاتها» (٢٠٠٠م، ٢٣) ويتوقع صراعًا مستمرًّا بين هاتين القوتين، والقوتان بالنسبة له تفعلان الكثير لتشكيل حقبة العولمة ... وتضران بالديمقراطية. وهكذا يكون الجهاد وعالَم ماك موجودين جنبًا إلى جنب في علاقة جدلية تنتج كل ما هو شاذ وعبثي: الحكومة الفرنسية — مثلًا — لا تتوقف عن الاحتجاج وتُحاوِل أن تَحمي نفسها من «الأمركة»، وعلى الرغم من ذلك تقوم بتمويل إنشاء «يورو ديزني» على أطراف باريس.

على أن طرح «باربر» إشكالي لعدة أسباب؛ فهو يرى أن العولمة رأسمالية استهلاكية كونية وعالم ماك، بينما هناك في الحقيقة قوى مختلفة تسهم في شكلها المعاصر بما في ذلك الإسلام المعولم الذي ليس له صلة كبيرة بالرأسمالية الاستهلاكية. في هذا السياق فإن «باربر» يهمل كذلك التنويعات الموجودة من الرأسمالية، مفترِضًا وجود شكل استهلاكي واحد سائد. كما أنه لا يتساءَل عن مدى عمق حاجتنا للتسوق والاستهلاك؛ وبينما التسوق تجربة ذات معنى، وبينما أصبح أسلوب حياة بالنسبة للبعض فإن كثيرين لا يصلون إلى درجة التشبع ويسعون وراء المزيد، تمامًا مثل تنامي الاهتمام بالأديان والروحانيات بشكل عام. أما بالنسبة لطرح «باربر» عن «لبننة الدولة–الأمة، باعتبار ذلك مستقبلا سياسيًّا محتمَلًا»، فهو طرح غير دقيق؛ حيث إن تلك القوى كانت موجودة دائمًا وكانت تطفو على السطح من وقت لآخر حسب كل حالة. الباسكيون، والقطالونيون، والفلمنكيون، والكويبكيون، والولونيون، كلهم لهم تاريخ طويل من محاولات الحصول على الحكم الذاتي من دولهم. مثل هذه اللبننة أو القومية العرقية هي بالتالي ظاهرة في حد ذاتها، ووجودها لا يتطلب علاقة جدلية بقوى عالم ماك.

(١-٢) عولمة وقبلية؟

بينما يعين «باربر» توجُّهات متعارضة ومتناقضة، فإن «ماثيو هورسمان Mathew Horseman»، و«أندرو مارشال Andrew Marshall» في كتابهما: After the Nation-State: Citizens, Tribalism, and the New World Disordes Order (1995) يحاولان أن يَربطَا بينها، باعتبار العولمة تسهم في أشكال من القبلية، ويجادلان بأن الأفراد يَأْوُون إلى مجتمعات يميزها «تشابه الأديان والثقافة والعرقية أو تجارب مشتركة أخرى»، من أجل الاطمئنان والحماية، كنتيجة للخوف والارتباك الذي تُولِّده العمليات المعاصرة وخاصة العولمة (1995: X).

هذه القبلية واضحة بالنسبة لـ «هورسمان»، و«مارشال»، في عودة نشاط الهُويَّات العرقية والقومية في شكل الإقصاء والتمييز، وهو ما يتم ضد الأقليات وجماعات الهجرة، وفي نشاط الحركات الانفصالية أو الاستقلالية وصعود الأصولية الدينية. سوف نعرض للعولمة والعمليات المتعلقة بها في القسم التالي، ولكن لا بد من الإشارة — مؤقتًا — إلى أن من الانتقادات المُوجَّهة لارتباطها بالصراع الثقافي، ما يُعْتَبر عوامل شارحة لخلفيتها، والتركيز عليها ربما يشجع التحليلات التي تظل عامة ومُجرَّدة. هذه الانتقادات تفترض

أيضًا أن العولمة والعمليات المرتبطة بها تعمل بنظام خاص عندما يكون من المُحتمَل أن تعمل بِطُرق جديدة ومتناقضة في أي لحظة. والحقيقة أنه سوف تكون هناك عدة أسباب أمام الناس الذين يلجئون إلى أنماط قَبَلية في السلوك، ولكنها سوف تكون مُتوقِّفة على أُطر وظروف محلية خاصة. يضاف إلى ذلك أننا حتى إذا أبقينا استقصاءنا عند مستوى التفسير العام، فهناك عدد من التطورات الحديثة يسهم في هذه الظاهرة مثل انتهاء الحرب الباردة، ودخول الديمقراطية إلى مناطق جديدة، وهي تطورات ليست ذات صلة كبيرة بالعولمة؛ وبالطبع فإن أي تفسير معقول لوجود الصراع الثقافي، لا بد من أن يضع في اعتباره العمليات التي تعتمد عليها المرحلة المعاصرة، ومرة أخرى ... سوف نعرض لذلك في القسم الثاني من هذا الفصل.

(١-٣) عولمة وصراع حضاري

يرى صمويل هنتنجتون (١٩٩٣م، ١٩٩٦م، ١٩٩٧م) أن المصادر الرئيسية للصراع أثناء الحرب الباردة، كانت أيديولوجية (الشيوعية ضد الرأسمالية) واقتصادية، بينما بعدها سيكون الصراع ثقافيًّا مع «صدام حضارات» ومع التقاليد السائدة في السياسة الكونية، على نحو أكثر تحديدًا، يتصور «هنتنجتون» أن مستقبل العالم سوف يَتشكَّل من خلال تفاعُل سبع أو ثماني حضارات رئيسية: الغربية واليابانية والكونفوشيوسية والإسلامية والهندوسية والأرثوذوكسية السلاقية والأمريكية اللاتينية والأفريقية، ربما ... وأن أهم صراعات المستقبل سوف تحدث على امتداد خطوط الصَّدْع الفاصلة بين تلك الحضارات وبعضها. عند «هنتنجتون»، هناك عدة نقاط اشتعال محتملة في آسيا الوسطى والقوقاز والبلقان والشرق الأوسط والبحر الأبيض المتوسط، وكثير منها يعتمد على التوترات بين الإسلام والغرب؛ وهو بذلك يرفض طرح «فرانسيس فوكوياما» (١٩٩٢م) الذي يرى أننا، بانتشار الرأسمالية، قد وصلنا إلى «نهاية التاريخ». بدل ذلك، نحن في رأي «هنتنجتون» مُتَّجِهون نحو عالَم مُتعدِّد الحضارات، تتصاعد فيها الفوارق والاختلافات ولا تتلاشى. يضاف إلى ذلك أن الفوارق الحضارية، مقارنة بالانقسامات الأيديولوجية، لها جذور تاريخية عميقة، وعليه فهي مُهمَّة وذات معنى بالنسبة لنا، ولذلك كله فإن احتمالات الصراع في المستقبل تصبح قوية. كما يعتقد «هنتنجتون» أن سبب نشأة ذلك، كون كثير من الموضوعات التي تَتصدَّر الأجندة العالمية قضايا بين الحضارات؛ مثل حقوق الإنسان

والديمقراطية والهجرة، وبينما بإمكاننا أن نغير أيديولوجياتنا السياسية، لا نستطيع أن نغير «من نحن»، وبالتحديد لا نستطيع أن نغير خلفياتنا العرقية والثقافية.

العولمة في رأي «هنتنجتون»، تفاقم صدام الحضارات؛ لأن التفاعل الثقافي المتزايد الناتج عن عمليات العولمة المعاصرة يجعلنا أكثر وعيًا بما بيننا من فروق واختلافات. وهو يُجادل بأن «قوى التكامل في العالم حقيقية، وهي بالتحديد ما يُولِّد قوى مضادة للتوكيد الثقافي والوعي الحضاري» (١٩٩٧م، ٣٦)، على سبيل المثال، أحد التطورات المرتبطة بالعولمة، وتحديدًا زيادة أنماط الهجرة، أدَّى إلى بناء ما يُسمَّى بـ «أوروبا الحصينة»، من خلال إجراءات وتدابير لتقييد الدخول إلى دول الاتحاد الأوروبي، كما أدَّى إلى تصاعُد الدعوة في الولايات المتحدة للحد من أعداد المهاجرين الجدد إليها. «هنتنجتون» يرى أن ذلك يعكس رغبة في الغرب للحفاظ على أساليب الحياة والحضارة الغربية. العولمة بالتالي تُقوِّي الانشقاقات الحضارية؛ وكما يقول، فإن «الحروب تَحدُث في معظم الأحيان بين مجتمعات ذات مستويات عالية من التفاعل، والتفاعل عادة يُقوِّي الهويات الموجودة ويُنتِج مقاومة وردود فعل ومواجهة.» (Huntington, 1996: 63).

نُقَّاد «هنتنجتون» يجادلون بأن الحضارات — إن كان لها وجود — ليست متمايزة أو كيانات أحادية متفردة، بل إنها متنوعة بداخلها ومُعقَّدة وتستعير من ثقافات وتقاليد ومؤثرات أخرى مختلفة. كما أنه متهم بأنه يُهَوِّن من شأن الصراع داخل الحضارات؛ لأن ذلك لا يتفق مع طرحه عن «الصدام بين الحضارات»، المسألة ببساطة، هي أنه إذا كانت هناك انقسامات داخل الحضارات، فليس من المُرجَّح أن يكون هناك صدام بين الحضارات (Harries, 1994).

من الانتقادات الأخرى المُوجَّهة لطرح «هنتنجتون»، هي أنه يقلل من شأن وثاقة الصلة بين الدولة-الأمة والشئون العالمية: الحكومات القومية سوف تتصرف أولًا وأخيرًا بما يتفق والمصلحة الوطنية أكثر منها من أجل المصلحة الحضارية (Weeks, 1996). وفي هذا السياق هناك قدر محدود من الاعتراف داخل عمل «هنتنجتون» بأن الناس يملكون هُوِيَّات متعددة وبالتالي سيكون لهم ولاءات متعددة كذلك. باختصار ... طَرْح «هنتنجتون» يُجانِس، بينما هناك تَنافُر في حقيقة الأمر.[١] يضاف إلى ذلك أن مثل هذا

[١] ينكر «هنتنجتون» أنه يحاول تصوير العولمات باعتبارها كُتلًا مُوحَّدة، وفي مقابلة معه بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر بوقت قصير، أشار إلى أن «الجزء الرئيسي عن الإسلام كان بعنوان «وعي دون تماسك»

الاستشراف — بالنسبة لبعض النقاد — يفشل في الاعتراف بأن العمليات والتطورات التي تُمثِّل العولمة المعاصرة بالفعل تُقدِّم هجنة وتنوعًا وتعقدًا أكثر. والواقع، بما أن «هنتنجتون» يحاول أن يرسم خريطة لمستقبلنا الكوني، فإنه يُولى اهتمامًا ضئيلًا لِفَهم طبيعة العولمة، وهذا هو موضوع القسم الثاني من هذا الفصل.

(٢) العولمة: والعمليات الاجتماعية – الثقافية والاقتصادية المعاصرة

الفكرة الرئيسية المتكررة في هذا القسم، هي أن العولمة ليست بمعزل، فهي تُسْهِم بعدد من العمليات الاجتماعية – الاقتصادية، والاجتماعية – الثقافية المعاصرة، كما تكتسب في الوقت نفسه قوة منها. هذا البحث سيبدأ بفحص الأساليب التي تسهم بها تلك العمليات في المزيد من عدم الأمان، وكيف يمكن أن يُولِّد ذلك بدوره أشكالًا من التماسك الثقافي والصراع. هذه المناقشة سوف تركز — على نحو خاص — على المجتمعات الغربية، رغم أن ما سَيَرد لاحقًا يمكن تطبيقه على مجتمعات أخرى.

(٢-١) عدم الأمان والتماسك الثقافي

إذا كانت العولمة تنطوي على أشكال أكثر قوة من التواصل الكوني، فمن الحتمي أن تتراكم هذه الأشكال وتتضافر مع عمليات وتطورات رئيسية أخرى في هذا العصر؛ مثل الابتعاد عن الموروث والتقاليد ونزعة ما بعد الصناعية. الابتعاد عن التراث هو المصطلح الذي يستخدمه علماء الاجتماع لوصف التحديات المتزايدة التي تواجه الممارَسات التقليدية، والمؤسَّسات، وأشكال السُّلطة (مثل: الكنيسة والزواج والأسرة والمؤسسات الحكومية والدولة–الأمة والمجتمعات المحلية واتحادات العمال ونُظُم العمل المستقرة … إلخ). الجوانب المختلفة للعولمة تسهم في هذا التوجه بطُرق عدة وخاصة من خلال نشر مبادئ السوق؛ وانتشار الأسواق العالمية وقيمها والنزعة الاستهلاكية لا تؤكد أن معظمنا تتوفر له خيارات أكثر فحسب، وإنما يستتبعه مؤسَّسات قومية وأحزاب سياسية وأديان وشخصيات دينية تتنافس في السوق للاستيلاء على اهتمامنا، ضد أشكال ثقافية ومُنتَجات استهلاكية

حيث أتحدث عن الانقسامات في العالم الإسلامي، وعن القتال بين المسلمين والمسلمين. حتى في الأزمة الحالية ما زالوا منقسمين. لديك بليون شخص بتلك الثقافات الفرعية … القبائل. الإسلام أقل وحدة من أي حضارة أخرى.» (Huntington: 2001).

أخرى، وبذلك تُجرِّدها من بعض هالتها ومكانتها وسلطانها. إلى جانب ذلك، فإن نُظُم المعلومات والاتصالات الكونية الناشئة تعمل على إزاحة البِنَى الاجتماعية والقومية القائمة، مشجعة على الانعكاس على الذات بتمكيننا من أن نرى إلى ما هو أبعد من تلك الآفاق المحدودة (Lash and Urry; 1994, 2003).

وكما رأينا في الفصل السابق، فإن سلطة الدولة–الأمة قد تكون معرضة للتآكل بفعل عمليات العولمة، وفي هذا السياق فإن القوة الاقتصادية النامية للأسواق المالية العالمية والمؤسسات المتعددة الجنسية قد تجعل الأمر أكثر صعوبة بالنسبة للحكومات القومية لكي تدير اقتصاداتها على نحو مستقل، ومن ثم يصعب أن تؤدي الكثير من وظائفها في فترة ما بعد الحرب وخاصة في مجال توفير الرفاه الاجتماعي. كذلك يواجه الحكم القومى الكثير من التحديات بسبب تلك الصلة القائمة بين النزعة ما بعد الصناعية والعولمة.

على نحو أكثر تحديدًا، فإن تكنولوجيات المعلومات والاتصال الكونية التي تُسهِّل كِلا التَّوجُّهين، قد مكنت الأعمال التجارية ما بعد الصناعية في الغرب من إعادة تمركزها واللجوء إلى اقتصادات قليلة الأجور في الدول النامية بإقامة مراكز استدعاء للعمالة المؤقتة، وبذلك تسهم في العولمة، ولكن على حساب التوظيف في الدول النامية، وهو تَوجُّه لا تستطيع أن تمنعه الحكومات الغربية ولا اتحادات العمال بالطبع. بعض المعلقين يرون أن مثل هذه التطورات يقلل من قدرة الدولة–الأمة على القيام بدورها التقليدي في حماية مواطنيها، وهو ما يُؤدِّي بدوره إلى إضعاف ارتباطهم بها ... وإضعاف سلطتها. الأثر التراكمي لكل هذه العمليات — كما يقال — هو أننا ندخل عصرًا حديثًا متأخرًا، مرحلة تحديث انعكاسي نكون فيها أكثر قدرة على تحديد مساراتنا الحياتية بسبب كوننا أكثر تَحرُّرًا من تقاليد وقيود وأنماط سلطة الماضي.[٢]

الحالة التي انتهينا من وصفها تَوًّا، تُوفِّر لحياتنا حرية أكبر، وفي الوقت نفسه قَدرًا أكبر من عدم الشعور بالأمان. أشكال الحماية والتماسك الاجتماعي وخطوط الماضي الإرشادية يتزايد غيابها، بما يُملي علينا أن نكون أكثر إنتاجًا لأنفسنا وأكثر

[٢] على الرغم من ذلك، ينبغي ألا نُبالِغ في هذه الفرضية. إذا كان الخروج عن التقليد أو التراث موجودًا مثلًا، فهو يصف عملية أو تَوجُّهًا، نحن لم نتحرك، هكذا ببساطة، إلى ما هو أبعد من التقليد أو التراث لندخل مرحلة ما بعد تراثية. بعبارة أخرى، بينما نحن أكثر انتقادًا بشكل عام للمؤسَّسات والممارسات التقليدية مُقارَنة حتى بالماضي الحديث، إلا أنها ما زالت مستمرة في ممارسة نفوذها على معظمنا (Heelas: 1996).

اعتمادًا على الذات، وهو ما يعكسه التحول إلى المهن الحرة، والعمل في المنزل، والعمل نصف الوقت، والحصول على راتب تقاعدي خاص، ومشروعات الرعاية الصحية وتأكيد انتهاج أساليب المعيشة الخاصة. الواضح أن بعض الناس ينتعشون في ظل الظروف المعاصرة، حيث الحرية تتسع وفرص السفر والاستمتاع بتجارب جديدة تتزايد، بينما هناك آخرون تصبح الحياة الاجتماعية بالنسبة لهم أكثر تَشظِّيًا وأقل أمانًا مع تراجُع مصادر الهوية؛ مثل زملاء مكان العمل والاتحادات والمجتمعات المحلية؛ ويعتقد كثير من الكُتَّاب أن مثل هذه العمليات يُؤَدِّي بالأفراد «المنعزلين» إلى أن ينهمكوا في أشكال مختلفة من التماسك الاجتماعي (e.g., Bauman, 1996b; Beck-Gernsheim, 1996; Melucci, 1989; Wieviorka, 1994).

إنهم ينسحبون إلى جماعتهم الثقافية أو القومية الخاصة ويعيدون اكتشاف اليقينيات القديمة وأنماط السلوك الجمعي على هيئة هويات عرقية-ثقافية، لأسباب تتعلق بالشعور بالأمان والجوانب المجتمعية ولتحقيق شعور بالهدف والمعنى. وعليه، ومن منظور المَعنِيِّين بذلك، فإن إحياء وتأكيد الجوانب العرقية-الثقافية، وحتى أشكال النشاط العنصري، يسمح ببناء شكل من إعادة البناء الاجتماعي والهروب من الفردانية الانعزالية (Wieviorka, 1994). وهكذا فإن التَّوجُّه نحو الداخل للاحتماء، يصحبه تَوجُّه ضد مَن يتصور أنهم «دخلاء»، بينما الثقافة في هذه المرحلة المُعاصرة من العولمة، تؤكد صور كثيرة من الهجرة الشاملة والواسعة أنَّنا نلتقي بأعداد أكبر من أولئك الذين يوصفون بأنهم «دخلاء»، وهو ما يجعل البعض يستنتج أن ثقافتهم الخاصة مُهدَّدة، وأنهم غير قادِرين على التحكم فيما يحدث في مجتمعاتهم. في إطار الشعور المتزايد بعدم الأمان، سوف يُؤدِّي كثير من المواجهات المتكررة مع «الدخلاء» إلى المنافسة وإلى توترات بين الجماعات الثقافية المختلفة. باختصار، تحت مثل هذه الظروف قد يذكرنا التواصل بأولئك الذين ينتمون إلى ثقافات أخرى، بمدى اختلافنا عنهم.

بالنسبة للدولة-الأمة والحكومات القومية، فنتيجة للتحديات المختلفة التي تواجهها، أصبح الناس يَتوجَّهون نحو ثقافتهم الوطنية الخاصة في مواجهة الدولة-الأمة. في المملكة المتحدة مثلًا، نجد هذا النموذج واضحًا في تَوجُّه البعض وتماهيهم مع ثقافتهم الأسكتلندية أو الويلزية أو الإنجليزية أكثر منهم مع البريطانية، وهذا بالمثل انسحاب إلى «أمان التماثل»؛ لأن الدولة-الأمة، باعتبارها من نتاج التنوير والثورة الفرنسية، تقوم على مبادئ المُواطَنة العامة. على النقيض فإن القوميات العرقية الثقافية مؤسَّسة على الإقصاء أكثر منها على الديمقراطية والاستيعاب، والحقيقة أن إحدى نتائج دفاع المرء عن ثقافته

ضد التحديات الخارجية، أن طبيعة الثقافة تتغير. عند الدفاع مثلًا عن مفهوم مثل «أن تكون إنجليزيًّا» أو «أن تكون فرنسيًّا»، فإن درجة التنوُّع العرقي أو الثقافي الموجودة في المجتمع يتم تخفيضها أو تهميشها في هذه العملية (Tomlinson, 1997a). وكما أشار «مانويل كاستلز» (1997a). فإن القوميات المعاصرة «هويات مقاومة»، بمعنى أن المنتسبين لها يشعرون بخطر العولمة والعمليات المصاحبة لها؛ وهذا رد فعل قومي دفاعي في جوهره، ولكنه «يتأكد دائمًا ضد الغريب» (ibid., 27)؛ هناك إذن قدر من إعادة النظر يحدث فيما يتعلق بالدولة–الأمة، وبالتحديد بما يعتبره الناس مجتمعهم القومي، ينعكس في الصعوبة التي تجدها بعض الدول–الأمة لاحتواء المطالب العرقية القومية بالاستقلال الذاتي والانفصال، مما يؤدِّي ببعض الكُتاب للتساؤل عن مستقبل الدولة–الأمة بشكلها الحالي (e.g., Horsman and Marshall, 1995). في داخل أوروبا على سبيل المثال، هناك تَوجُّه نحو تكوين دول أكثر تجانسًا عرقيًّا وثقافيًّا، وهذا واضح في تفتُّت الاتحاد السوفيتي السابق وتقسيم تشيكوسلوفاكيا في ١٩٩٣م إلى دول تشيك وسلوفاك الحركات الانفصالية تظل — أو أصبحت — قوة ذات أهمية في السياسات الداخلية لدول؛ مثل بلجيكا وكندا وإسبانيا والهند، والآن نجد أن اسكتلندا وويلز تتمتعان باستقلالية أكبر داخل المملكة المتحدة، نتيجة لهذا التطور. الأمثلة الأكثر وضوحًا للدول التي تُناضِل من أجل احتواء التوترات العرقية والثقافية، موجودة بالطبع في أفريقيا، التي شَهِدَت سلسلة من الحروب المحلية وغيرها من الصراعات والخلافات، وعلى حد تعبير «زيجمونت بومان Zygmunt Bauman»: «الدولة–الأمة تخرج ... القبيلة تدخل» (١٩٩٣م، ٤١).

المتشككون سوف يُعبِّرون عن ارتيابهم في هذا التوصيف للحالة الراهنة للدولة–الأمة، حيث يعتقد كل من «هيرست»، و«طومسون» (١٩٩٦–٢٠٠٠م) أن الحكومات القومية تحتفظ بالاستقلال الذاتي لكي تواصل إدارة قومية اقتصادية سياسية حقيقية؛ وكما رأينا في المقدمة نجدهما يتساءلان ما إذا كنا نشهد عولمة كاملة في زماننا. من منظورهما، تظل الدولة–الأمة قوة لها شأنها، وأن إمكاناتها ووظائفها قد قَوِيَت وزادت باطراد في مرحلة ما بعد الحرب، مع دخول دولة الرفاهة وأنظمة التعليم بما يؤكد أنها — الدولة الأمة — مستمرة في القيام بدور بارز في حياة مواطنيها (انظر كذلك فيما يتعلق بهذا المجال: Dunn 1995, Holton, 1998; Mann, 1997). وبينما تحاول بعض الحكومات الآن إدخال عنصر من عناصر الخصخصة في دولة الرفاه عندها، وخاصة فيما يتعلق بالصحة والمعاشات، فإن مستويات الإنفاق العام لم تنخفض بشكل عام. يضاف إلى ذلك

أن الحكومات القومية عندما تلوم العولمة بسبب الصعوبات التي تُواجهها دولها مثل انكماش اقتصاداتها، فتلك وسيلة لصرف الاهتمام عن أدائها الخاص.

وعلى أية حال، بينما تلك نقاط مهمة، فلعل الأهم هو فهمنا للعولمة؛ وهكذا قد تستمر الدولة-الأمة في أن تكون قوة حيوية ومهمة في المرحلة المعاصرة، ولكن إذا كان هناك تَصوُّر يتنامى بأنها تُكافِح بسبب العمليات والتَّوجُّهات التي تمثل العولمة، فالأرجح أن الناس سوف يبحثون عن أشكال من الأمان والمعنى في أماكن أخرى. يضاف إلى ذلك أنه إذا كان هذا التحليل صحيحًا، فمعنى ذلك أننا نشهد تضاؤل وضعف هوياتنا (دولنا-الأممية)، وهو ما يُلازِمه إحياء لهوياتنا القومية. الأقدم والأقل شمولًا؛ أي إننا نبرز الآثار المتناقضة للعولمة.

باختصار، عمليات العولمة المعاصرة تبدو مثيرة لردود انتقائية، وضَيِّقة الأفق، يتم التعبير عنها في أشكال من التماسك الثقافي والإقصاء، على أنه لا بد من الاعتراف بأن بعض الناس فقط هم الذين يتصرفون على هذا النحو، ومن هنا تكون التنوعات القومية والإقليمية؛ وإن مثل هذا السلوك ليس حالة دائمة بالضرورة، حيث إن هوياتنا وولاءاتنا الثقافية يعاد تَشكُّلها على نحو مستمر في خضم عملية التفاعل المتواصل بين ما هو كوني وما هو محلي. البشر كذلك يمتلكون هويات متعددة، كلها ترفد سلوكنا بطُرق مختلفة؛ أي إن ولاءاتنا القبلية ليست هي التي تسيطر علينا، أو هي التي نعرف بها. يضاف إلى ذلك، وبالعودة إلى نقطة أثيرت في القسم السابق من هذا الفصل، أن أشكال التماسك والصراع الاجتماعي سوف يكون سببها في الغالب الأعم عوامل لا علاقة لها — أو ذات علاقة محدودة — بالعولمة، حيث المرجح أن تكون الأهمية الكبرى للظروف المحلية. على سبيل المثال، نجد أن انبعاث القومية العرقية في البلقان منذ أوائل تسعينيات القرن العشرين، كان نتاج عوامل مثل التاريخ والديناميكيات الثقافية في المنطقة، بالإضافة إلى دور القادة السياسيين المعاصرين، أكثر مما كانت رد فعل على العولمة. مرة أخرى يمكن أن نرى أننا لكي نَستَجْلي تأثير العولمة، لا بد من فحص الأطر الخاصة التي يتقاطع فيها الكوني والمحلي، على الرغم من أننا في غِنًى عن القول إن العولمة المعاصرة على هيئة أشكال أكثر اتساعًا من التواصلية البينية الكونية، تُثري المضمون — دائم التغير — الذي تحدث فيه تلك التطورات.

(٣) التدفقات الثقافية والتوترات الثقافية

التدفقات الثقافية الكونية الأكثر كثافة التي تميز عصرنا، قد تثير القلق كذلك لأنها تؤكد أننا، يوميًّا، مواجهون بـ «الآخر» بما يُقوِّي أحيانًا الهُويَّات والفوارق العرقية الثقافية؛ وكما

يشير «ستيوارت هال Stuart Hall» (١٩٩٦)، فإن الهوية يتم سبكها في العلاقة بيننا وبين «الآخر»، في ظل العولمة المعاصرة، ليس من الضروري أن تكون هذه المواجهة بين أشخاص؛ إذ إنها قد تتكون — بكل بساطة — من الصور والرموز والأفكار والأصوات التي نستطيع تجربتها، قادمة إلينا من أنحاء العالم دون — حتى — أن يكون علينا أن نبرح مكاننا، دلائل التوترات التي قد تنتج عن ذلك يمكن أن نراها في محاولة الحكومات الإسلامية أن تضع قواعد وأن تتخذ إجراءات قد تصل إلى الحظر كما في حالة إيران بالنسبة لاستخدام الأطباق اللاقطة للإرسال التليفزيوني، في معظم الحالات يكون الهدف من هذه السيطرة تقييد وتحجيم التأثير الثقافي الغربي والشرقي أو كليهما الذي يُنْظَر إليه باعتباره قوة مُجانِسة، رغم أنه في حالة حكومة إيران نجد أن الدافع هو الرغبة في الاحتفاظ بالسيطرة السياسية، وخاصة لأن المحطات الفضائية الأجنبية يديرها مَنفِيُّون أو لاجئون إلى الولايات المتحدة، ويرون أنها لعبت دورًا مُهمًّا في الاحتجاجات الطلابية في ٢٠٠٣م.

على أية حال، هي الحركة المتزايدة للناس عبر كوكب الأرض، التي أثارت وحَفَّزت تلك الورطة السياسية والثقافية الواسعة في المرحلة الحديثة، مُؤدِّية إلى جدال حول الهوية والانتماء، وكذلك إلى خلق أشكال جديدة من الإقصاء، كما عَبَّر عن ذلك «إيريك هوبسباوم» بقوله: «أينما كنا نعيش في مجتمع حضري فنحن نلتقي غرباء: رجالًا ونساء مجتثة جذورهم يذكروننا بهشاشة أو جفاف جذور عائلاتنا» (١٩٩٢م، ١٧٣). هجرة عصر الطائرات النفاثة، كما رأينا في الفصل السابق، جعلت مجتمعات كثيرة أكثر تعددية من الناحية الثقافية وأفرزت قضايا كثيرة عن كيفية استيعاب ثقافات وشعوب جديدة في المجتمعات القومية القائمة، وخاصة مع زيادة الجدل حول تَمثُّل الثقافات الأخرى في مواجهة التعددية الثقافية كما قد نرى في الحالات التالية:

(٣-١) التوترات الثقافية في فرنسا

كان هناك جدال استمر طويلًا في فرنسا حول ظاهرة ارتداء الحجاب في المدارس، انتهى بتصويت في البرلمان الفرنسي، بأغلبية كبيرة، في فبراير ٢٠٠٤م لحظر ذلك وغيره من الرموز الدينية الصريحة، في المدارس الرسمية. إرث الثورة الفرنسية يجعل الدولة ترى أن من واجبها الدفاع عن النظام الجمهوري والعلمانية، وبالتالي تحاول دائمًا أن تتجنب مَنْح أي دين اعترافًا رسميًّا. هذا الأمر يصب في قلب المفهوم الفرنسي للمواطنة الذي يتأسس على الأفراد أكثر مما هو على الجماعات، سواء كان ذلك ثقافيًّا أو غيره، المُواطن الفرنسي، باختصار، مَدين بولائه للدولة، ويتمتع بالحقوق والحريات على هذا الأساس،

على أن مُعارَضة الدولة الفرنسية للتعددية الثقافية تُعْتَبر في نظر بعض المعلقين مُعوِّقًا أمام استيعاب مسلمي فرنسا. كما يُنْظَر إليها باعتبارها عاملًا خلفيًّا لأعمال الشغب التي انطلقت من ضواحي باريس الفقيرة إلى المدن الأخرى عَبْر فرنسا في آواخر ٢٠٠٥م، على الرغم من أنه كانت هناك — بالطبع — عوامل عدة وراء هذه الاضطرابات إلى جانب جماعات أخرى متورطة في الأحداث.

(٣-٢) التوترات الثقافية في الولايات المتحدة

هناك بالمثل نزاعات وخلافات في المدارس والجامعات في الولايات المتحدة حول محتوى المناهج الدراسية، أدَّت إلى عدد من المظاهرات وأحدثت اضطرابات في الحرم الجامعي (انظر: Chavez, 1996; William, 1996). هذه القضية تم استقطابها غالبًا بين مُؤيِّدِي التعددية الثقافية وأولئك المهتمين بتنمية هوية أمريكية وثقافة مدينية. المؤيدون يؤكدون حق الشباب في أن يدرسوا عن خلفياتهم العرقية أو الثقافية الخاصة، مع بعض الجدال بأن الثقافة الأمريكية يسيطر عليها الأوروبيون في الأساس، بينما المعارِضون يعتبرون ضغوط الأمركة آخذة في التراجع، بسبب تنمية التعددية الثقافية والترويج لها في الحياة العامة، وخاصة في المدارس والجامعات (e.g., Briemlow, 1995). إلى جانب الجدل الدائر حول المناهج التعليمية، تظهر وجهات النظر المختلفة كذلك الجدال حول التعددية اللغوية وغيرها، وهو ما جعل بعض المعلقين يتساءلون ما إذا كانت مُجرَّد مَثل أعلى ينبغي أن تسعى إليه البلاد، والأهم هو التفكير في معنى «أن تكون أمريكيًّا» (Lapham, 1992). من تجليات هذا القلق، ظهور سياسات الهُوية في المجتمع الأمريكي، الذي أصبح يُلام، بدوره، عن فشله في الاستيعاب (Shain, 1995). بعض النقاد يعتقدون أن سياسات الهوية في المجتمع الأمريكي هي التي أفرزت سياجات ثقافية محصورة، أدَّت إلى انخفاض التسامح ومُضاعَفة إمكانيات الصراع الاجتماعي، بحيث أصبحت الحياة اليومية في الولايات المتحدة حربًا ثقافية مستمرة منخفضة الكثافة (e.g., O'Sullivan).[٣]

[٣] على الرغم من ذلك، فإن فكرة كون الولايات المتحدة مبتلاة بـ«حروب الثقافة» لها معارضون كثر (انظر: Fiorina et al., 2005). كما أن «آلان وولف Alan Wolfe» في كتابه: One Nation After All الصادر في 1998 يؤكد أن كثيرًا من الأمريكيين لا يرون بلادهم هكذا. وتأسيسًا على بحث لتَوجُّهات الأمريكيين من الطبقة الوسطى، يكتشف درجة قوية من التسامح والقبول بالثقافات الأخرى. وبينما لا يقدم لنا بحث «وولف» شيئًا عن أفكار وقطاعات أخرى من المجتمع الأمريكي، فإنه يفيد في مواجهة بعض التقييمات الكئيبة للعلاقات الثقافية داخل الولايات المتحدة.

ينظر كذلك إلى سياسات الهوية باعتبارها قد أَضرَّت بالعملية الديمقراطية؛ لأنها أدَّت بمجموعات خاصة للتصويت ككتلة؛ لتعميق مصالحها الخاصة على حساب المجتمع الأوسع. كذلك فإن قراءة بديلة لما يحدث داخل المجتمع الأمريكي ترى أن التعددية الثقافية والأهمية المتزايدة لسياسات الهوية تعكس كُلًّا من حاجة عميقة للتعبير عن التنوع والاختلاف الثقافي، وخيبة أمل كبيرة في الشكل الذي اتخذه الاستيعاب تقليديًّا، وخاصة تنمية الهيمنة الثقافية للواسب[٤] انظر: (Smelser and Alexander, 1999).

والواقع أن «ريتشارد ميريلمان Richard Merelman» (١٩٩٤) يرى أن سياسات الهوية والشواهد الحديثة على الصراع الثقافي في الولايات المتحدة بمثابة أعراض لتدهور الهيمنة الأيديولوجية الأوروبية البيضاء على المجتمع الأمريكي، هذا التطور في رأيه، يمهد الطريق أمام المزيد من المنافسة بين الجماعات المختلفة، وأمام مقاومة أكبر من قبل الأقليات لقوة الجماعة المسيطرة.

(٣-٣) العولمة والتعددية الثقافية والتهجين

بالإضافة إلى إسهامها في تَطوُّر المجتمعات متعدِّدة الثقافة، يمكن أن تؤدي العولمة إلى تمزيق مثل هذه المجتمعات؛ لأن التدفقات الكونية المتزايدة وتجلياتها المختلفة قد تؤدي إلى التهجين الثقافي. هناك جنوح يمكن فهمه لدى دعاة التعددية الثقافية وخاصَّة مُمثِّلي جماعات الأقليات؛ للتهوين من شأن درجة التنوع داخل الثقافات وربما تجاهلها تمامًا، حيث إن وضعها يستند إلى فكرة أن الثقافات كيانات متجانسة ومتمايزة. بنظرة أوسع، مع تسهيل عملية التهجين فإن عمليات العولمة يكون لديها الإمكانية لإضعاف دور كل من يصرون على التمايز الثقافي والحضاري بأي صورة، بتوضيح وتدعيم وزيادة درجة التنافر الموجودة داخل الثقافة بالإضافة إلى توليد ثقافات هجينة جديدة. إلى جانب التعين اليومي، وغالبًا الاستيعاب غير الواعي تمامًا للثقافات الأخرى على شكل صور وأفكار وأصوات كلنا منهمكون فيها، فإن أحد التجليات الواضحة لزيادة الهجنة، تلك الزيادة في عدد الزيجات بين الأجناس المختلفة وزيادة نسبة الأطفال من أجناس مختلطة وخاصة في المجتمعات الغربية، الجنس المختلط هو الآن ثالث أكبر جماعات الأقليات في المملكة المتحدة

[٤] White Anglo-Saxon Protestants البروتستانت الأنجلوساكسون البيض. (المترجم)

والمتوقَّع أن يصبح أكبرها في العقد القادم، بينما في الولايات المتحدة — وهو ما يعكس مدى التغير — مسموح أن يسجل في الإحصائيات اليوم صفة «متعدد الجنسية»، كما يتحدث المعلقون عن جيل ملتبس عرقيًّا. هذا الغموض العرقي نجده أكثر وضوحًا في الإعلان والتسويق والترفيه وصناعة الأزياء، مشاهير مثل «كريستينا أجيليرا Christina Aguilera»، و«تيجر وودز Tiger Woods» تعتبرهم الشركات قادرين على بيع منتجاتها لأنهم ملتبسو العرق، وعليه فمن المرجح أن تروق الكثيرين في سوق الشباب التي يتزايد باطراد تنوعها العرقي والثقافي. قد تكون تلك آخر صيحة ثقافية، ولكنها تعكسها كذلك تغيرات ديموغرافية في أمريكا وغيرها من الأماكن، وكذلك في عدد «المهجنين». المغزى السياسي لهذا التطور، كما يشير «نيكوس باباسترجيادس Nicos Papastergiadis» هو أن الهجنة ينظر إليها دائمًا وكأنها «مُخفِّف للاحتكاكات» في عملية صدام الثقافات (٢٠٠٠م، ١٧٦).

وهكذا فإن مثل هذا التنوع العرقي والثقافي، هذا التعقد في الحقيقة، يمكن أن يعمل ضد تفاقُم الصراع الثقافي الذي يتطلب مسبقًا وجود تمايُز واختلاف. من هنا، فإن الهجنة تَتحدَّى الجوهرية؛ لأنها تزعزع الثقافات والهويات الثقافية الراسخة وتُمكِّنُنا من التعرف على تواريخها المُعقَّدة والمتداخلة والأسلوب الذي اقترضه كل تقليد من سواه ومن المؤثرات الأخرى (انظر ندرڤين بيتيرس Nederveen Pieters) (٢٠٠٤).

من ناحية أخرى، يتضاءل اعتبار الثقافات الأخرى خطرًا، كما تقل الحاجة للدفاع عن ثقافتنا الخاصة، حتى عندما نكون على وعي بأنها كلها نتاج مصادر متعددة. من هنا، فإن الاعتراف بالهجنة وقبولها يمكن أن يساعد على النظر إلى ما هو أبعد من ثقافتنا الخاصة، وأن نتعرف إلى المشترَك بيننا وبين الآخَرِين. والحقيقة أنه من منظور مُنظِّري الهجنة، فإن الحدود والتصنيفات الثقافية وغيرها من التقسيمات تجعلنا نَتهيَّب استكشاف جذورنا الهجينة ومن ثم لا نفهم أنفسنا.

التعقد الثقافي نفسه، بالطبع، قد يثير الأصوليين لأسباب واضحة، ولكن حالة «التهجين المتسارع»، إذا قبلنا أن يكون وصف «ندرفين بيتيرس» (٢٠٠٤م) للمرحلة المعاصرة دقيقًا، تثير أسئلة حول الملاءمة المستقبلية لاتخاذ موقف متشدد دفاعًا عن الثقافة أو عن جماعة ثقافية مُعيَّنة. استكمالًا لهذا الطرح، هل من الممكن أن تؤدي بنا موروثاتنا الثقافية المختلطة، وولاءاتنا المتعددة إلى أن نرفض في النهاية أناسًا يقومون بحملات باسمنا من أجل ثقافات أحادية وعرقيات أحادية نتماهى معها جزئيًّا؟ إن

تصنيفنا باعتبارنا ننتمي إلى جماعة ثقافية معينة، يجلب معه توقُّعات بالولاء والالتزام بقيم ومبادئ الجماعة وهو ما يمكن أن يقيد سلوكنا (Appiah, 1994; Kuper, 1999). بكل بساطة، ثقافتنا يمكن أن تخفي ذاتنا الحقيقية (Taylor, 1994)، وليس ذلك بمفرده أحد اهتمامات الفردانيين الغربيين؛ فعلى سبيل المثال سوف تجد ممارَسات من قبيل الزيجات المرتبة التي أصبحت مرتبطة بثقافات مُعيَّنة، مُعارضة شديدة غالبًا، من قبل أفراد ينتمون إلى هذه الثقافات، وفي سياق مشابه هناك أمثلة لا حصر لها على أناس يقومون بأعمال وأفعال باسم ثقافة معينة، بينما سلوكهم يُؤدِّي إلى إقصاء أفراد من مجتمعهم الثقافي الخاص، الأغلبية الساحقة من المسلمين مثلًا تروعهم الأعمال التي يقوم بها المتطرفون من بين صفوفهم.

(٣-٤) تكنولوجيات المعلومات والاتصال الكونية والتعبئة الثقافية والتطرف

تدفقات المعلومات والاتصال جزء لا يتجزأ من تدفقات الثقافة الكونية المعاصرة كما رأينا في الفصل الثالث، ولكنها أيضًا يمكن أن تُستَغل من قِبَل الأصوليين والقوميين العرقيين لتحقيق أهدافهم واحتياجاتهم الخاصة، وتحديدًا من أجل إعادة إحياء وتدعيم هوياتهم الثقافية الجمعية، ومن ثم فإن التطورات المشهودة في الميديا الإلكتروني وتكنولوجيات الاتصال التي تُسهِّل عمل المنظمات غير الرسمية وغير التابعة للدول، تُسهِم كذلك في التعبئة العرقية والثقافية. إنها تمكن الجماعات العرقية والتجمعات القومية من نشر رسالتها، وتمهد الطريق لإرساء شبكات دعم على مستوى العالم وخاصة بين السكان وتجَمُّعات المهاجرين والشَّتات القادرين على الإبقاء على الاتصال بأوطانهم الأصلية (Richmond, 1984; Schlesinger, 1991). كما يتضح لنا مثال آخر على وصف بندكت أندرسون Benedict Anderson (١٩٩٤) بـ «قومية المسافات الطويلة»، وذلك في حالة القومية الهندية في الهند، التي لقيت دعمًا مُهمًّا من الهندوس المقيمين في الغرب وخاصة في الولايات المتحدة وكندا (انظر كذلك: Appadurai, 1996). هذه الممارسات تُعبِّر عن الانخلاع الثقافي عن الإقليم (ثقافة أبناء الهجرة والشتات منفصلة عن الإقليم الأصلي)، ولكنها واضحة كذلك في ثقافة «إعادة الأقلمة» حيث يحاول أبناء المجتمعات العرقية والقومية تنمية مشاعر الارتباط بالأقاليم (الأوطان) الأصلية بين أبناء جماعتهم الثقافية أو الاجتماعية أينما كانوا. مثل هذا المشروع، إذن، دلالة على الارتباط المستمر بين الثقافة

والإقليم؛ وبعبارة أخرى: في إطار العولمة المعاصرة يظل بالإمكان دائمًا «تَخيُّل» مجتمعنا من على البعد.

كما هو معروف جيدًا، الإنترنت والشبكة العالمية والبريد الإلكتروني، كلها مستخدمة لنشر التطرف والكره، وبأساليب مزعجة تتراوح بين أفراد منخرطين في إنكار الهولوكوست وجماعات تؤيد العمليات الانتحارية لمن يقومون بتفجير أنفسهم أو خطف رهائن. التكنولوجيات الحديثة — على نحو خاص — سهلت للمتطرفين العمل دون أن يتعرف عليهم أحد، بما يمكنهم من نشر مادتهم والالتفاف على القوانين الوطنية، ومن هنا تجد الحكومات صعوبة في المراقبة والسيطرة ومقاضاة المتورطين في مثل تلك الأنشطة، على مستوى سياسي أوسع، يتزايد استخدام الجماعات اليمينية المتطرفة للإنترنت من أجل نشر رسالتهم، فقد نشرت وكالة المخابرات الألمانية في تقريرها السنوي (أبريل ٢٠٠٤م) عن خطورة المتطرفين ما يفيد أن الجماعات اليمينية الألمانية المتطرفة قد أنشئت ٣٠٠ موقعًا للترويج لأفكارها وتجنيد أعضاء جدد. (BBC World Service, 4 April, 2000).

وبنظرة أكثر اتساعًا تتضح على نحو خاص الجوانب الثقافية التي تتداخل فيها العولمة مع أبعاد أخرى اقتصادية واجتماعية وسياسية؛ وذلك لأن مَن ينتمون إلى مثل تلك الجماعات وينتهجون النشاط نفسه الذي نصفه هنا وهم غالبًا من الأقسام المُهمَّشة في المجتمع، الذين لديهم الكثير الذي يخشونه من ظروف العولمة المعاصرة، وخاصة أن فُرص عملهم أصبحت تنتقل إلى أماكن أخرى من العالم، وعليهم أن يتنافسوا مع قادمين جُدد، بينهم كثيرون أكثر منهم مهارة.

تكنولوجيات المعلومات والاتصال الكونية الحديثة، بالإضافة إلى ظهور الميديا العابرة للحدود، تبدو كذلك قادرة على توليد مَعارف ثقافية عالمية حول الأفكار والصور وأساليب الحياة[٥] وبالفعل فإن «ماليس رُثفن Malise Ruthven» يعتقد أن صدام الحضارات «عندما يقع، فسوف يكون ذلك في الفضاء الإلكتروني وليس بين الجيوش أو التكتلات الإقليمية» (١٩٩٥م، ٦). فالميديا والاتصالات المعاصرة على سبيل المثال أسهمت كثيرًا في نشر الجدل الخلافي المحيط بالرسوم الكاريكاتورية الدنماركية للنبي «محمد» في ٢٠٠٦م، وفي غضون أيام قليلة حوَّلَت جدلًا دنماركيًّا محليًّا إلى قضية عالمية رئيسية.

---

[٥] فيما يتعلق بالصورة، فإن عملية المسح الواسعة التي قامت بها الحكومة الكويتية في ٢٠٠٥م تكشف عن أن تصوير المسلمين في الميديا الأمريكية والأوروبية كان نمطيًّا وسلبيًّا باستمرار، وذلك إلى حد كبير، بسبب أن الصورة الذهنية للإسلام عند الغرب اختططها متطرفون (انظر: Feuilherade, 2005).

في السياق نفسه، هناك مقارنة مثيرة للاهتمام بين ما أثير من لغط وخلافات حول رواية «سلمان رشدي»: «آيات شيطانية» في أواخر ثمانينيات القرن الماضي، وأدت بالزعيم الإيراني «آية الله الخميني» أن يصدر فتواه الشهيرة بإهدار دم مؤلفها. قضية «رشدي» أخذت وقتًا أطول بكثير لكي يكون لها صدًى عالمي، أخذت شهورًا، وليس أيامًا لكي تصبح حكاية عالمية. من الواضح أنه كانت هناك عوامل أخرى وراء التأثير المتباعد لهاتين القضيتين، وخاصة أن الرسوم الدنماركية ظهرت بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر وفي إطار حرب الولايات المتحدة على الإرهاب، بما يعني أن الحساسيات الثقافية ظلت عالية على كل الجوانب. على الرغم من ذلك فإن السرعة التي انتشرت بها معرفة الرسوم الدنماركية من دولة لأخرى في أواخر يناير وأوائل فبراير ٢٠٠٦م لكي تصبح «قضية اليوم»، دليلًا على قوة الاتصالات والميديا الحديثة واتساع المدى الذي تصل إليه. وإذا انتقلنا إلى ما هو أبعد من النزاعات الثقافية الخاصة، فإن إسهام هذه القوى في ضغط العلاقات الاجتماعية عَبْر الزمان والمكان، واضح في ظهور الإسلام الراديكالي، الذي ورط النشطاء الإسلاميين في استخدام واسع للإنترنت والبث عَبْر الأقمار الصناعية كما سنرى.

(٤) العولمة والأصولية والرعب الكوني

العولمة ليست سببًا للإرهاب العالمي. الإصرار على مثل تلك الصلة قائم على تَصوُّر العولمة كيانًا حيًّا له أهداف وأغراض سياسية، بينما هي ليست شيئًا من ذلك. الهدف هنا في هذا الفصل هو مُجرَّد تقييم المدى الذي تسهم به عملياتها وتجلياتها في زيادة الشعور بالرعب، بالتركيز على ظاهرة «تنظيم القاعدة». إحدى الصعوبات الرئيسية في الكتابة عن «القاعدة» التي ظهرت في ١٩٩١م، وتشير إلى قاعدة بيانات كونية عن الداعمين والفاعلين، هي أنها لا جود لها فعليًّا (Burke, 2003). الحقيقة، هي أن القاعدة أيديولوجيا، أو رؤية للعالم كما أنها تنظيم، وقد أصبحت «اسم تغطية» لجماعات إرهابية مختلفة. القاعدة — باختصار — تستعصي على التعريف أو التصنيف المُحدَّد، وهو ما يلخصه «جاسون بيرك Jason Burke» الذي يرى أن «أسامة بن لادن»، والقاعدة: ألفيون، أصوليون، إحيائيون، وهابيون، سلفيون إسلاميون ... على الأقل في تَجذُّرهم في الحداثة، إن لم يكن في برنامجهم[٦]

[٦] الوهَّابية أو الإسلام الوهابي حركة محافظة ظهرت أول ما ظهرت في القرن الثامن عشر بهدف تنقية الإسلام وتخليصه من البدع والإضافات التي دخلت عليه منذ وفاة النبي. هذه الحركة أسَّسها

(٢٠٠٣م، ٣٩) القاعدة، أيضًا، عرَض من أعراض الصراع الدائر داخل المجتمع الإسلامي عن التوجه المستقبلي للإسلام، مع المعلقين الذين، على نحو متزايد، يشيرون إلى أكثر من إسلام ... وربما التأسلم،[٧] ومع وضع هذا التنوع في الاعتبار، فإن النقاش التالي عن الإسلام والقاعدة يدور بشكل عام.

كثير من المسلمين، وليس الراديكاليين أو المتطرفين فقط، يربطون بين العولمة والاختراق الاقتصادي الغربي أو الأمريكي تحديدًا، الذي ينظرون إليه بدوره باعتباره سببًا رئيسيًّا للحالة الاقتصادية المُتردِّية لكثير من مجتمعاتهم. من هذا المنظور، مَكَّنَت العولمة الولايات المتحدة وحلفاءها من أن تمارس قوتها الاقتصادية في الشرق الأوسط وأماكن أخرى في العالم الإسلامي وأن تُوسِّع استخدامها نتيجة لذلك (Falk, 1999).[٨] وبالمثل فإن البُعد الثقافي للعولمة يعتبر في نظر كثير من المسلمين، خطرًا على ثقافتهم الدينية الخاصة من وجهة نظرهم، بمعنى أن مجتمعاتهم تتعرض لقصف يومي بصور أساليب الحياة الغربية عن طريق التليفزيون والأفلام والإعلانات، جاعلة من الصعب الحفاظ على خصوصيتها وهُوِيَّاتها الثقافية (انظر: Mohammad, 2001). باختصار، هناك قلق من أن العولمة أصبحت تَعني انتشار النزعة الاستهلاكية والمادية، وكذلك العلمانية والفردانية، وتعتبر كلها عوامل إضعاف لأساليب الحياة والقيم الإسلامية. آية الله الخميني حذَّر من «مستقبل أسود مخيف» للأمة الإسلامية، وهي العبارة التي فهمت في العالم كإشارة إلى الهيمنة الكونية للقوة الاقتصادية والسياسية الأمريكية. العولمة نفسها يُنْظَر إليها كأحد مُستهدَفات القاعدة (Talbott and Chanda, 2001). من هنا لم تكن مُصادَفة أن تكون هجمات الحادي عشر من سبتمبر مُوجَّهة نحو مراكز القوة الرئيسية

محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣–١٧٩٢م)، هي التي شَكَّلَت الذهنية الدينية لأسامة بن لادن، وحيث إن مصطلح «وهَّابي» غير واضح، يفضل البعض استخدام مصطلح «سَلفي» عند وصف جماعات معينة خارج العربية السعودية (Oliveti 2002). ولكن، كما يشير «جون اسبوزيتو John Esposito» كِلا المصطلحين: الوهابي والسَّلَفي يمكن أن يكون مُضلِّلًا، فَهُمَا يستخدمان باعتبارهما مصطلحات «مظلة» تُغطِّي أيديولوجيات وحركات مختلفة (٢٠٠٢م، ١٠٦).

[٧] للمزيد عن الإسلام والتأسلم، انظر: Burgat, 2003.

[٨] الشرق الأوسط وأجزاء من آسيا الوسطى بالفعل منفصلة، إلى حدٍّ ما، عن جوانب من العولمة الاقتصادية، بينما تَدفُّقات تجارة رأس المال مستمرة بين المناطق الأخرى من العالم، ولكن كما هي الحال دائمًا فإن الحدس يمكن أن يكون مُهمًّا مثل الحقيقة عندما يكون الأمر مُتعلِّقا بالعولمة.

في الولايات المتحدة، وباستهداف مركز التجارة العالمي، كانت القاعدة تضرب أحد رموز العولمة.

الانتشار السريع لتكنولوجيات المعلومات والاتصال وبخاصة «الإنترنت»، يجعل من الصعب بدرجة كبيرة، إن لم يكن من المستحيل، على الأنظمة الإسلامية أن تتحكم في تَدفُّق المعلومات إلى دولها. في عام ٢٠٠٧م كانت هناك تقديرات تشير إلى أن إيران يوجد بها أكثر من ٥ ملايين مستخدم للإنترنت، ولكن طهران في الوقت نفسه قلقة بسبب احتمالات النشاط الثوري المضاد الذي يقوم به الإيرانيون الذين يعيشون خارج البلاد ولا سيطرة لها عليهم. والحقيقة أنه كانت هناك زيادة هائلة في التدوين باللغة الفارسية وصلت إلى وجود نحو ٤٦٠٠٠ مدون داخل إيران، وأكثر من ٧٥٠٠٠ مدون نشط بالفارسية في عام ٢٠٠٥م في أنحاء العالم (Boyd, 2005)، وهو ما يعني أن الحكومات الإسلامية لا تستطيع القيام بأكثر من الجهد الوقائي، حيث إن مواطنيها تصلهم تقارير متضاربة عن الواقع السياسي، وكان ذلك واضحًا في محاولة الحكومة الإيرانية في أواخر عام ٢٠٠٦م تقييد سرعات الإنترنت بهدف تخفيض التأثير الثقافي الغربي في البلاد، بأن تجعل من الأكثر صعوبة على الإيرانيين تحميل الموسيقى الأجنبية والأفلام وبرامج التليفزيون (Tait, 2006). بالإضافة إلى ذلك فإن مؤسَّسات الميديا والتكنولوجيات العالمية تجعل المسلمين أكثر وعيًا بضعف مستوياتهم المعيشية وسوء أحوالهم مقارَنة بالشعوب الغربية، وهو ما يجعل أعدادًا متزايدة منهم تهاجر إلى المجتمعات الغربية (هناك الآن حوالي ٦ ملايين مسلم يعيشون في الولايات المتحدة، وفي أوروبا يصل الرقم إلى نحو ١٦ مليونًا). على أية حال، القادة المسلمون قلقون لأن أولئك المسلمين الذين يعيشون في الغرب لا يترددون على المساجد كثيرًا ويكيفون التعاليم الإسلامية لكي تتناسب مع بيئتهم وأساليب حياتهم الجديدة، بينما يرى الأصوليون أن التجمعات الإسلامية في المجتمعات الغربية تعيش في «جاهلية» الكفر؛ وبالطبع فإن العولمة تعنى كذلك أن أثر «الجاهلية» أخَذ في الانتشار في المجتمعات الإسلامية، ومن هنا كانت الحاجة — من وجهة نظرهم للجهاد. في هذا السياق، فإن مؤسَّسات التَّحكُّم الحديثة مثل الأمم المتحدة، والبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي تُعْتَبر تحت السيطرة الغربية، كما تُعْتَبر آليات يستطيع الغرب من خلالها فرض قيمه وممارساته على المجتمعات الإسلامية، وخاصة في مجالات حقوق الإنسان والديمقراطية.

(٤-١) العولمة الإسلامية

على الرغم من ذلك، ينبغي ألا نعتبر العولمة غريبة عن الإسلام. الإسلام دين كوني والمسلمون جزء من مجتمع كوني بالفعل (الأمة). يضاف إلى ذلك أن للإسلام تاريخًا من الإمبراطوريات والسَّلْطَنات، انتهت فقط مع انهيار الإمبراطورية العثمانية؛ وهناك كثيرون من الراديكاليين الإسلاميين، بما في ذلك القاعدة وشركاؤها، الذين يرغبون في عودة الخلافة والانتشار الكوني المتواصل للإسلام. هناك إذن تاريخ للخروج الثقافي عن الإقليم وإعادة الأقلمة في إطار الإسلام. هناك كذلك معنى تعمل فيه جوانب العولمة باعتبارها مفيدة للإسلام. هذه الأشكال المتعددة للتواصلية الكونية مثل السفر والاتصالات والميديا الحديثة تقرب المسلمين من بعضهم وتُقوِّي هُوِيَّتهم المشتركة، والمؤكد أنها أسهمت في «إعادة أسلمة» الإسلام خلال العقود الثلاثة الأخيرة، بين المسلمين، بشكل عام، هناك مستوى عالٍ من الوعي بمعاناة «الإخوة» المسلمين في أجزاء كثيرة من العالم، والمؤكد أن وجهات النظر داخل «الأمة» تَتشكَّل على أساس تلك المعرفة؛ وربما نجد أصداء لذلك في مفهوم «رولاند روبرتسون» للعولمة، باعتبارها تُمثِّل «انضغاط» العالم، حيث سيكون للأحداث نتائج وتداعيات لأحداث أخرى في مناطق أخرى. وربما تكون مرجعية لها في مناطق أخرى أبعد. إنشاء صحف ومنظمات إعلامية إسلامية وعربية عالمية مثل تليفزيون الجزيرة، يلعب دورًا مُهمًّا في هذا السياق؛ وبينما توجه اتهامات لبعض هذه المصادر بأنها تقدم تقارير منحازة وتثير النزعات الراديكالية، فإن ذلك يعني أن المسلمين لم يَعُد حتمًا عليهم أن يعتمدوا على المؤسَّسات الإخبارية الغربية مثل الـ CNN، والـ BBC للحصول على المعلومات. الصور الإعلامية عن الفظائع التي ارتُكِبَت بحق المسلمين سواء في شِيشِينْيَا، أو فلسطين، أو العراق، أو البوسنة، أو كشمير أو غيرها، تُدعِّم شعورًا بالتضامن كما تثير في البعض الرغبة في الانتقام، كل ذلك مفيد إلى حدٍّ بعيد بالنسبة للجماعات المُتطرِّفة مثل القاعدة، والحقيقة أن الإسلاميين الراديكاليين يستخدمون مثل هذه المعلومات التي يتم نشرها عَبْر العالم من خلال الأفلام، والـ DVD، ومواقع الإنترنت بهدف تجنيد أعضاء جُدد من أجل الجهاد العالمي.

(٤-٢) تنظيم القاعدة والعولمة

يشار إلى القاعدة دائمًا على أنها تضم جوانب مُتعدِّدة من العولمة، وباعتبارها شبكة عالمية فالجانب الأبرز هو اعتمادها الكبير على الاتصالات الحديثة. «جون جراي John Gray» (٢٠٠٣) يعتقد أنها بهيكلها التنظيمي واستخدامها لتكنولوجيات الاتصال،

والوعي بأهمية الميديا، تُعْتَبر ظاهرة حديثة. القاعدة تستخدم مُنتَجات الحداثة الكونية؛ مثل الإنترنت واللاب توب والتليفونات المحمولة ... والطائرات بالطبع. مواقع الإنترنت يستخدمها عدد من الجماعات الإسلامية للتجنيد ولأهداف تنظيمية أخرى، ولكن القاعدة تستخدم مواقع مُشفَّرة. أما بالنسبة للوعي بأهمية الميديا، فمن منظور قيادة القاعدة أنَّ نَقْل الصور المشهدية في زمن الاتصالات العالمية السريعة يجعلها تصل إلى جمهور كوني كما حدث في الحادي عشر من سبتمبر، والحقيقة أن الميديا العابرة للحدود القومية قد ساعدت قضية القاعدة، وربما دون قصد، بأن جعلت رسائل الفيديو والرسائل الصوتية من أسامة بن لادن وغيره من قيادات القاعدة تُبثُّ في أرجاء العالم، كما كانت هناك إشارات مزعجة إلى أن شبكة القاعدة بصدد استكشاف إمكانية استخدام تكنولوجيات المعلومات والاتصال العالمية للدخول في إرهاب إلكتروني ضد ما يسمى ب «المجتمع الشبكي». يضاف إلى ذلك أن القاعدة والمنظمات ذات الصلة نفسها، أسست شبكات مالية عالمية متطورة لجمع ونقل الدعم المالي والتبرعات واستخدام المؤسسات الإسلامية ومنظمات الأعمال الخيرية وكذلك البنوك والشركات التي تعمل «واجهات» لتمويل عملياتها. ونتيجة للطبيعة المُعقَّدة والمتشعبة للأسواق المالية العالمية، ولضخامة حجم الصفقات، تجد الحكومات القومية صعوبة بالغة في تتبع الإرهاب الدولي في عالم المال. القاعدة في رأي «جون جراي»: «منتج فرعي من منتجات العولمة».

باختصار، التطورات المختلفة التي تمثل العولمة مَكَّنَت القاعدة من أن تُنظِّم نفسها وتحافظ على بقائها. على أننا إذا كنا نريد بالفعل أن نفهم جيدًا كيف تسهم العولمة في الإرهاب العالمي الذي تنتجه القاعدة، فمن الضروري أن نفهم تاريخ العلاقات بين الإسلام والغرب. كثير من المسلمين يعتبرون العولمة المرحلة الأحدث في تاريخ طويل من الاعتداءات الغربية على الإسلام وهو ما يعود في نظر البعض إلى الحملات الصليبية. في مراحل أحدث، كانت تلك الاعتداءات واضحة في انتشار الحكم الاستعماري الأوروبي عبر الشرق الأوسط خلال النصف الأول من القرن العشرين، ودمج العالم الإسلامي في الحرب الباردة، ودعم الحكومات الغربية للأنظمة السلطوية في الشرق الأوسط وآسيا الوسطى، وتَدخُّل الغرب في الأراضي الإسلامية المُقدَّسة بسبب الحاجة إلى النفط. هناك بالتالي شعور عام في العالم الإسلامي بأنه تحت حصار العالم الغربي وأنه يعمل من موقع ضعف (انظر: Fuller and Lesser, 1995). يتبع ذلك أن صحوة الحركات الإسلامية والجهادية هي في جزء منها رَد فعل دفاعي على هذه التطورات، كما تعكس رغبة في التمسك بأسلوب الحياة

الإسلامي (Halliday, 1996)، وهكذا فإنه عند النظر إلى العولمة أو تصويرها باعتبارها استمرارية للاستغلال الغربي، فإن ذلك يكون لصالح القاعدة والجماعات المشابهة. على أن هذه الصلة بين القاعدة والعولمة في حاجة إلى موازنتها باعتبارات ربما لا يتسع المجال هنا لمناقشتها، مثل المشكلات الأحدث التي تواجه المجتمعات الإسلامية: الاقتصادات الراكدة، والأنظمة السلطوية، والفساد السياسي، والزيادة السكانية المطردة، إلى جانب اللغط الديني والانقسامات السياسية التي تحدث في المجتمع الإسلامي، وكلها عوامل ساعدت في ظهور القاعدة. من هنا، نكرر أنه لا بد من النظر إلى العولمة باعتبارها عاملًا مساعدًا أكثر منها سببًا للرعب والإرهاب العالمي.

وأخيرًا، من الممكن أن تُؤثِّر حملة الإرهاب التي تقوم بها القاعدة على المسار المستقبلي للعولمة فيصبح الناس أكثر حذرًا وتردُّدًا في مسائل السفر والتَّنقُّل في العالم، بالإضافة إلى التأثير الضار على التجارة العالمية والاستثمار؛ ففي الولايات المتحدة مثلًا وُضِعَت قيود مُشدَّدة على انتقالات البشر ورءوس الأموال إلى داخل وخارج البلاد بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وإن كان ذلك لا يعني أن عمليات العولمة سوف تتوقف أو أن مسارها سينعكس بسبب الإرهاب العالمي، كل ما هنالك أن شكلها هو الذي سيتأثر. هذه القضية تُحِيل إلى جدال أكاديمي أوسع عمَّا إذا كانت العولمة سوف تتعرقل بفعل الانقسامات الثقافية. «رولاند روبرتسون» (١٩٩٢م) يعتقد أن العولمة تقدم الإطار الذي تؤكد فيه الحضارات نفسها، والحقيقة أنه يناقش العولمة وكأنها قد تحققت بالفعل، وعلى العكس منه نجد «فايتوتس كافوليس Kavolis Vytautas» (١٩٨٨)، وهو مُحلِّل متخصص في الحضارة، يؤكد الحيوية المتواصلة للحضارات إلى جانب تمايزها وعدم تكافؤها، ومن هنا، فهو ينتقد نظرية العولمة. وبينما يقبل «روبرتسون» خصوصيات الأديان الفردية فإنه يؤكد نسبيتها. بعبارة أخرى، العولمة تضع الحضارات الدينية المختلفة كلها معًا وتجبرها على أن تقيم وزنًا بعضها لبعض، وهو ما يفسر المستوى العالي الحالي للوعي الحضاري والوعي الذاتي العرقي، وهذا يُعزِّز بدوره فكرة مهمة عند «روبرتسون» تناولناها في الفصل الرابع، وهي أن العولمة تتضمن «تعميم الخصوصية وليس مجرد تخصيص العمومية» (١٩٩٢م، ١٣٠).

(٥) صراع ثقافي أم تعقد ثقافي؟

الكتاب الدين تناولنا أفكارهم في هذا الفصل أوضحوا، بطرق مختلفة، الصلة بين العولمة وأشكال الصراع الثقافي، على أن هناك مشكلة عامة في توصيفهم وهي تناول العولمة

على نحو غير نقدى، وهو ما يتضح في نقص الإشارة إلى ما يُصاحِب الموضوع من جدال. الأهم من ذلك أن هناك إدراكًا غير كافٍ للعولمة باعتبارها عملية مستمرة تنطوي على عدة عمليات مُعقَّدة، غير كاملة، غير منتظمة تؤثر بدورها في الثقافات والمجتمعات المختلفة بعدة طرق؛ وعليه تصبح معادلة التواصلية الكوكبية المتسارعة بالصراع الثقافي مسألة إشكالية وهو أقل ما يمكن قوله في هذا السياق. والحقيقة أنه على ضوء الأساليب الخاصة التي سوف تمارِس بها العولمة عملياتها المتعددة، ويفهمها جماعات اجتماعية ومجتمعات مختلفة لكل منها ثقافته وتاريخه، فمن المُرجَّح أن تجلب تنافرًا وتعقيدًا أكثر بدلًا من مُجرَّد إثارة الصراع، يضاف إلى ذلك أن العولمة لا تخلق صراعًا ثقافيًّا، وبينما قد يكون ذلك أحد آثار عملياتها المتعددة فإن نتيجة كهذه سوف تتحدد في النهاية بطبيعة الديناميكيات الكونية/المحلية في أُطر مُعيَّنة، يتضح ذلك مثلًا في ردود الفعل المختلفة للدول إزاء أن تصبح أكثر تَعدُّدية من الناحية الثقافية نتيجة لتوجُّه عولمي خاص، وبالتحديد زيادة الانتقال والهجرة.

وهكذا بينما رفضت الدولة الفرنسية التعددية الثقافية لأسباب تاريخية، وهو تَوجُّه قد يكون مسئولًا في جزء منه على الأقل عن الاضطرابات الكبيرة بين جماعات الأقليات العرقية والثقافية في الفترة الأخيرة، نجد أنه كانت هناك توترات ثقافية أقل في الفترة نفسها في المملكة المتحدة، حيث التعددية الثقافية سياسة تنتهجها الحكومات المتوالية منذ ستينيات القرن الماضي، يضاف إلى ذلك أن استطلاعًا للرأي أجرته الـ BBC في أغسطس ٢٠٠٥م يكشف عن أن ٦٢٪ من ألف شخص تم استطلاع رأيهم، كانوا يشعرون أن «التعددية الثقافية جعلت بريطانيا مكانًا أفضل للعيش» (BBC, 2005). على أنه في دولة أوروبية أخرى مثل هولندا نجد مثلًا على كيفية تأثير عمليات العولمة، مثل الهجرة، في المجتمع وكيف تغيره، هولندا، تاريخيًّا، بلد ليبرالي، ومعروف عنها الترحيب بالمهاجرين، ولكن مؤخَّرًا كان هناك تعبير عن القلق في المجتمع بخصوص مستوى الهجرة — في مطلع القرن الحادي والعشرين كان أكثر من ١٠٪ من سكان هولندا (البالغ ١٦٫٣ مليون نسمة) مهاجرين «غير غربيين» — ونقص الاندماج الملحوظ في المجتمع الهولندي لبعض المسلمين يثير مطالبات بضوابط أشد من بعض الدوائر. إلا أن أي أثر لعمليات العولمة على تآكل روح التسامح الهولندية المعروفة، لا بد من موازنته بعوامل أخرى مثل قتل المخرج السينمائي الهولندي «ثيو فان جوخ Theo van Gogh» في عام ٢٠٠٤م على يد متطرف إسلامي، وهو ما أثار قلقًا واسعًا حول وضع الدولة.

تفسيرات «باربر» وآخَرين، تصوير يَعُوزه الوضوح للشئون العالمية. في هذا السياق نجد أن أحد جوانب أشكال التواصل الكوني التي تُعبِّر عن العولمة المعاصرة، هي التطور الكبير لمنظمات التحكم العالمية فيما يتعلق بتنمية الحوار بين الثقافات. «اليونيسكو» على سبيل المثال، تُولي هذا الهدف اهتمامًا كبيرًا، من خلال تنظيم المؤتمرات العالمية والاحتفاليات، وتبادُل الوفود التربوية وتشجيع إصلاح برامج المدارس والجامعات. وفي سياق مماثل ظهرت آليات كثيرة لحل النزاعات وبحث الشكاوى. وكما سنرى في الفصل السابع، هناك رؤية مفادها أن مثل هذه المؤسَّسات، مع النمو المستمر في حجم وعدد المُنظَّمات غير الحكومية، قد تسهم في تكوين مجتمع مدني عالمي يكون بديلًا للجهاد في مواجهة عالم ماك.[٩] من المرجح أن يرد «باربر» وغيره بأنهم منشغلون أساسًا بتحديد توجُّهات وميول عريضة في المرحلة المعاصرة، أكثر من انشغالهم بتناول ما يحدث في أُطر مُعيَّنة؛ على أن نتيجة استشرافهم هي أنهم يميلون إلى تعريف العولمة باعتبارها تشجيع التطورات التي تسير في اتجاه واحد أو اتجاهين فقط، بينما عمليات العولمة، كما رأينا، قادرة على إنتاج استجابات متنوعة، متوقفة على ظروف أو أطر خاصة وعلى التفاعل بين الكوني والمحلي (Holton, 1998) .

باختصار، بينما يركز «باربر» ومن معه على الصراع الثقافي في علاقته بالعولمة، من المرجَّح أن يكون الملمح المحدد لها هو التعقد الثقافي الأكبر، وخاصة إذا لم نفكر بالثقافة باعتبارها ثابتة، ونقبل مزاعم «روبرتسون» بالاختراق المتبادَل بين الكوني والمحلي. الفكرة العامة للكُتَّاب الذين يربطون العولمة بالصراع الثقافي، هي أنهم يرون الكوني والمحلي مَوجودَين في علاقة جدلية، كما أن لهم رؤيتهم الخاصة حول ما تتضمنه العولمة وكيفية عملها؛ ولكن بعض العمليات والتجليات المُعبِّرة عن العولمة، إلى جانب الانعكاسية الموجودة في القلب من التفاعل بين الكوني والمحلي، يمكن أن تُؤدِّي إلى نتائج كوزموبوليتانية، كما سنرى في الفصل القادم.

[٩] يؤكد «باربر» وآخرون أن القوى القبلية، في هذه المرحلة من التاريخ، أقوى من نظيرتها الكوزموبوليتانية والديمقراطية المبينة هنا، فنشاط المنظمات غير الحكومية العالمية، على سبيل المثال، يظل حِكرًا على عدد محدود من الناس.

للمزيد

- انظر أعمال (Barber, 1996)، و(Horsmann and Marshall 1995) للمزيد عن العولمة وانبعاث القومية العرقية.
- صمويل هنتنجتون هو الكاتب الأهم في مجال الصراع الثقافي وقد قام بتطوير رؤاه في عدد من المقالات والمقابلات، ولعل أبرز أعماله كتابه الشهير:

The Clash of Civilization and the Remaking of the World Order (1997).

- من الأعمال الرئيسية عن التحديث الانعكاسي والانعكاسية والخروج عن التقليد مؤلفات:

Beck et al. (1994), Lash and Urry (1994) and Heelas et al. (1996).

- للاطلاع على تقييم للمتضمنات المجتمعية لاستخدام المتطرفين للإنترنت، انظر:

Susan Zickmund, “Approaching the Radical Order: The Discursive Culture of Cyberhate” (1997).

- للمزيد عن الخلفية الثقافية واللاهوتية والسياسية للقاعدة انظر:

Jason Burke’s “Al-Queda: Casting a Shadow of Terror” (2003).

الفصل السابع

العولمة والكوزموبوليتانية

في هذا الفصل الأخير من الكتاب نستكشف العلاقة بين العولمة والكوزموبوليتانية، وهو مختلف عن الفصول السابقة من حيث تناوُل الأمر على نحو أكثر تأمُّلًا، مع محاولة للتفكير، من خلال المتضمنات الممكنة، في أشكال أكثر شمولية في عمليات الاتصال والتواصل الكوني في المرحلة المعاصرة. الفصل يبدأ بطرح بعض المجادلات حول الكوزموبوليتانية إلى جانب أسلوب التناول الذي سوف نتبعه هنا. بعد ذلك نلخص الأساليب التي تُولَد من خلالها عمليات وتجليات العولمة تَوجُّهات وطرائق الحياة الكوزموبوليتانية، وسوف يَتضمَّن ذلك تقييمًا للآثار بعيدة المدى على الأفراد والمجتمعات، الذين لديهم القدرة على الوصول إلى الثقافات والتقاليد الأخرى من خلال الهجرة والسفر وتكنولوجيات المعلومات والاتصال.

كما سيتضمن الفصل العودة إلى بعض الموضوعات المتعلقة بهذا العمل، وبخاصة تأكيد الطبيعة التعددية التنافسية المُعقَّدة للعولمة الثقافية. في هذا السياق فإن الحالة التي نعرض لها هنا في علاقتها بالكوزموبوليتانية، لا بد من موازنتها بالادعاءات التي سبق أن تناولناها، مثل الجدال بأن عمليات العولمة تسهم في الصراع الثقافي.

قبل بدء هذا البحث من الضروري تحديد معنى كلمة «كوزموبوليتان» التي سَتُفْهم هنا على النحو التالي:

(١-أ): جزء من أجزاء كثيرة من العالم أو يفهم أجزاء كثيرة منه.

(١-ب) مكون من أناس من أجزاء كثيرة من العالم أو من كل الأجزاء.

(٢) متحرر من القيود والانحيازات القومية (Concise Oxford Dictionary, 8th ed. 1991). أما كيف نصبح كوزموبوليتان، فذلك أمر أكثر تَعقيدًا وهو ما سوف نتناوله على مدى الفصل.

(١) استشراف الكوزموبوليتانية

يعود الجدال حول الكوزموبوليتانية إلى قدامى الرواقيين الإغريق، وفي المرحلة الحديثة كان هناك إحياء للاهتمام بالموضوع نتَج عنه أدبيات كثيرة تغطي مجالات عدة، منها مثلًا ما يناقش الكوزموبوليتانية في علاقتها بمناطق مُعيَّنة مثل أوروبا (Amin, 2001)، والشرق الأوسط (Zubaida, 2002)، إلى جانب مدن (Sennett, 2002)، ومناطق محلية مجاورة (Hiebert, 2002). معظم هذا العمل، إن لم يكن كله، يشكله أسلوب تناوُل العلوم السياسية للموضوع مع تأكيد على تَطوُّر الأطر الأخلاقية (Dower, 1998)، والمواطنة العالمية (Heater, 2003)، ومؤسَّسات التحكُّم العالمية (Held, 2004)، ولكن هذا الفصل من الكتاب؛ اتساقًا مع مجمل موضوعاته، يُركِّز على الأبعاد الاجتماعية والثقافية للكوزموبوليتانية التي تناولتها كذلك أدبيات كثيرة. انظر: (Beck, 2000, 2002; Breck-inridge et al., 2002; Tomlinson, 1999a; Urray, 2003)[١] سوف يتناول أسلوب الاستشراف الذي نتبعه هنا معنى أن يكون الشيء «كوزموبوليتانِيًّا» في عصر العولمة، ومن هنا سيكون التركيز على المواطنين والأفراد وتكوين الهويات الثقافية أكثر منه على المؤسَّسات والهياكل والأطر القانونية والأخلاقية. والحقيقة أن أحد الانتقادات المُوجَّهة للتركيز على الإطار المؤسسي أو بنية الحكم العالمي، هو الافتراض الأساسي بأن الناس في العالم سوف يتصرفون على نحو كوزموبوليتاني ويفيدون من هذه البنى والعمليات، ويريدون بشكل عام أن يصبحوا مواطنين عالميين.

على الرغم من ذلك، فإن الأسلوب الذي نتبعه هنا لاستشراف الكوزموبوليتانية من المرجَّح أن يُواجَه باعتراضات، «مارتا نسباوم Martha Nussbaum» (١٩٩٦) على سبيل المثال ترى الكوزموبوليتانية مجتمعًا باتساع العالم يتكون من كل الشعوب، ولذلك تؤيد فكرة المواطنة العالمية وتدافع عنها؛ على أن أفق التوقعات لإقامة مواطنة عالمية، ودولة

[١] مُعبِّرًا عن الأساليب المختلفة لاستشراف الكوزموبوليتانية يميز «صمويل شيفلر Samuel Scheffler» (١٩٩٩) تمييزًا مثيرًا للاهتمام بين الكوزموبوليتانية «في مجال العدالة»، و«الكوزموبوليتانية في مجال الثقافة». وبالمثل يميز «جيرمي والدرون Jermey Waldron» (٢٠٠٠)، بين الكوزموبوليتانية في الثقافة والفكرة الكانطية عن حق كوزموبوليتاني. الأمر مجال جدال لا شك، على نحو آخر: هل بالإمكان أن نعيش على نحو كوزموبوليتاني ثقافيًّا دون أن يكون لدينا شعور كوزموبوليتاني بالعدالة والأخلاقيات؟

عالمية وحتى أساليب عمل مناسبة للحكم العالمي، ما زال بعيدًا في هذه المرحلة: ومن هنا فإن أي مناقَشة له لا بد من أن تظل مجرَّدة، هناك كذلك تبرير آخَر لاستخدام أسلوب سوسيولوجي وثقافي في تناول مسألة الكوزموبوليتانية، وهو أنها مفهوم متعدد الأبعاد ويتطلب سلسلة من الأنماط التحليلية لفهمه؛ وفيما يتعلق بالعولمة، فإن الكوزموبوليتانية لا تبقى فكرة مجرَّدة مقصورة على الجدال الأكاديمي بل تصبح تجربة معيشة لأعداد متزايدة من الناس، وبالتالي تكون أكثر تَنوُّعًا وتعددية في طبيعتها، ولعل ذلك هو السبب في أن بعض الكتاب يناقشون الآن «كوزموبوليتانيات» أكثر مما يناقشون كوزموبوليتانية واحدة (انظر: Breckenridge et al., 2002; Clifford, 1992)، وهي نقطة سوف نعود إليها في خاتمة هذا الفصل.

بعد أن لخَّصْنا أسلوبنا في تناول الكوزموبوليتانية هنا، سننظر في القسم التالي في الأساليب التي يمكن أن تنتهجها بعض العمليات والتطورات التي تُمثِّل العولمة لدعم الكوزموبوليتانية، ولكن قبل ذلك لا بد من القول إن مثل تلك الصلة من المرجَّح أن تواجه تحديات، وبخاصة من قِبَل الاقتصاديين واليسار السياسي الذين يربطون بين العولمة والرأسمالية واتساع الأسواق الرأسمالية؛ في «بيتر جووان Peter Gowan» الذي يستخدم مصطلح الكوزموبوليتانية على الأقل بالنسبة للعولمة، يكتب مثلًا عن «كوزموبوليتانية نيوليبرالية»، مجادلًا بأن هناك قوى اقتصادية قوية تدفع العولمة المعاصرة وتحاول أن تُقيم نظامًا كونيًّا يتغلغل عميقًا في «الحياة الاجتماعية والسياسية للدول المعرضة لها، بينما يحمى تدفقات الأموال والتجارة العالمية» (٢٠٠١م، ٨)، مثل هذه الآراء تعتبر تذكرة مفيدة بأن هناك بُعدًا قويًّا للعولمة، ولكن هذا مرة أخرى، يُوضِّح مدى اختلاف المجالات الأكاديمية في فهمها للموضوع، وكيف أنها تُهمِل طبيعتها المتعددة الأبعاد.

(٢) العولمة والكوزموبوليتانية

(٢-١) الاتصالية الثقافية والكوزموبوليتانية

هناك جوانب من العولمة تدعم أو تُسهِّل التواصل الثقافي التفاعلي، الأمر الذي يمكن أن ينتج عنه وجهات نظر كوزموبوليتانية؛ لأنه يزيد من احتمالات تَطوُّر الفهم أو حتى التَّقمُّص إلى أكثر من مُجرَّد الإلمام بثقافات ومجتمعات وتقاليد مختلفة؛ فالتحرُّكات السكانية المعاصرة، كما رأينا، تجعل كثيرًا من المجتمعات تُصبِح، تدريجيًّا، متعددة الثقافة، مُتعدِّدة الأعراق،

كما تجعل كثيرًا مِمَّن يعيشون في هذه المجتمعات يفيدون من الفرصة لممارَسة ثقافات مختلفة تتراوح بين تجربة أصناف الطعام الجديدة إلى المُعتقَدات الدينية.[٢] كذلك هناك آخَرون منهمِكون في عمليات تهجين ثقافي يمزجون ثقافات مختلفة، وخاصة في مجالات الموسيقى والرَّقص والأزياء والمسرح، بينما التَّوجُّه نحو الدولانية أو العولمة، اعتمادًا على ما إذا كان المرء يصدق منظور المتشككين أو المُغالِين في العولمة، دليل على أن التجارة وأنشطتها سوف تتسع إلى ما هو أبعد من الحدود القومية، وهو تَطوُّر تساعد عليه أنظمة النَّقل العالمية. مثل هذه الاتصالية، أدَّت بدورها إلى ظهور «مفاوِضي الحدود»، وهم المتخصصون القادرون على تناوُل المنازعات عَبْر الحدود ومشكلات التواصل الثقافي المتبادَل، مثل المحامين الدوليين والدبلوماسيين والمتخصصين الثقافيين وغيرهم من المهنيين الذين يثيرون جدلًا حول إذا ما كان ظهورهم يُؤدِّي إلى تكوين ثقافات عابرة للحدود القومية أو «ثقافات ثالثة» (Featherstone, 1990; Gessner and Schade, 1990). ويصبح هناك إذن إمكانية لعدد كبير من الناس أن يتصرفوا بطرق مختلفة باعتبارهم كوزموبوليتان أو مواطنِين عالِمِيِّين. يضاف إلى ذلك أن تكنولوجيات المعلومات والاتصالات الكونية تُسهِّل امتداد الحياة الاجتماعية عَبْر الزمان والفضاء، وهو ما يعني — مرة أخرى — أن يزيد التواصل الكوني ويصبح أكثر سرعة في المرحلة المعاصرة. كل ذلك يهيئ الفرصة أمامنا لكي نفكر فيما هو أبعد من بيئاتنا ومجتمعاتنا، وبالتالي فهو يُقوِّي تحالفات جديدة، ويتحدَّى الكثير من الولاءات المستقرة، وإن كان ذلك لا يعني بالضرورة اختفاء الذهنيات والهُوِيَّات القومية. هذا التَّوجُّه نجده منعكسًا في تكوين هويات جديدة بما في ذلك الهويات المزدوجة مثل «إيطالي – أمريكي»، و«بريطاني – آسيوي»، و«بولندي – أوروبي» مثلًا.

على أن الناس لن يصبحوا بالضرورة أكثر كوزموبوليتانية لمجرد أن أصبح لديهم المزيد من «الفرص الكوزموبوليتانية»، وفي هذا السياق يعرف كل من «جيمس هنتر James Hunter»، و«جوشوا يتيس Joshua Yates» (٢٠٠٢) من ... يَصفونهم بأنهم

[٢] على الرغم من ذلك، فإن هذه المواجَهات الثقافية تُثير قضية الأصالة، على نحو أكثر تحديدًا ... إلى أي مدًى تم تعديل وتكييف هذه الأطعمة والمطابخ والمعتقَدات الدينية والموسيقى ... إلخ لكي تناسب الأذواق المحلية وتَرُوق لها؟ في مجال الموسيقى على سبيل المثال، أُثِيرَت شكوك حول ما إذا كان مشاهير الفنانين وموسيقاهم يُمثِّلون مجتمعاتهم وثقافاتهم عن حق، وعلى مستوى أعمق هناك، قضية ما يمثل الثقافة الحقيقية — الأصلية — في إطار العولمة الثقافية، وتلك قصة طويلة تتطلب إفراد كتاب خاص لدرسها.

«كوزموبوليتان ضيقو الأفق» ويقصدون بهم الناس وبخاصة رجال المال والتجارة الذين يُسافرون طولًا وعرضًا، ولكنهم يَظلُّون مُعظَم الوقت داخل «الفقاعة الواقية» لثقافاتهم الخاصة، وهو ما يمنعهم من مُمارَسة أو تجربة الثقافات الأصلية على النحو الصحيح. هذا النموذج من الكوزموبوليتانية — إن اتفق أن يكون ذلك هو الوصف الملائم — نموذج ضحل. وكما يشير «أولف هانرز Ulf Hannerz» فإنَّ كَوْن الشخص في حالة حركة دائمة «لا يكفي أن يجعله كوزموبوليتان»، (١٩٩٠م، ٢٤١)، في هذا السياق يحرص قطاع كبير من صناعة السياحة على توفير عطلات وإجازات «آمنة ومريحة» للسائحين، وهو ما يعني تقليل احتكاكهم قدر الإمكان بالمحليين؛ وهي الحالة نفسها مثلما رأينا أن الفُرص الكوزموبوليتانية التي تسهلها عمليات العولمة قد تساعد على إعادة تقوية الثقافات والهُوِيَّات القومية، وخاصة بسبب التهديدات الملحوظة للتقاليد وأساليب الحياة القومية. هناك كذلك أسباب أخرى — كما سنوضح لاحقًا — تجعلنا نعتقد أن ردود الفعل القومية، ضيقة الأفق، لن تكون بالضرورة هي الرد السائد على العولمة، ولكن قبل أن نبحث ذلك سنحاول استكشاف ظاهرة اجتماعية تتعلق بالكوزموبوليتانية، وهي علاقة ليست سهلة وليست مستوية، وهي ظاهرة المدينة المُعَولَمة.

(٢-٢) المدن المُعَولَمة والكوزموبوليتانية

ظهور المدن المُعَولَمة؛ مثل لندن ونيويورك وطوكيو — ويقال إن هناك خمسًا وعشرين مدينة من هذا النوع انظر: (Knox, 2000) — دليل على الكوزموبوليتانية[٣] ظهور هذه المدن يمكن إرجاعه — بين أشياء أخرى — إلى الهجرة العالمية والاتصالات الإلكترونية، ودورها باعتبارها المراكز الرئيسية للاقتصاد العالمي، وقد ساعد ذلك كله على نموها وقوتها، كما أدَّى — إلى حد ما — إلى ابتعادها عن الدول التي توجد بها؛ والواقع أن

---

[٣] مصطلحات هذا المجال محل خلاف شديد. هناك كتاب مثل «كنج King» (١٩٩٠)، و«ساسين Sassen» (٢٠٠١) يستخدمون مصطلح «المدينة الكونية» الذي يرى الثاني أنه يمكن تطبيقه — فقط — على لندن ونيويورك وطوكيو. وهناك كُتَّاب آخرون يتحدثون عن «مدن عالمية» (Knox, 2002)، وربما عن «مدينية عابرة للحدود القومية» (Smith, 2001). وسوف نستخدم هنا فكرة المدن الكونية لنعني بها مُدنًا، غير تلك الثلاث المذكورة، أصبحت مراكز كونية مهمة. كذلك يُعبِّر المصطلح عن تفاوت وعدم اتساق في مصطلح العولمة ذاته (Marcuse and Van Kempen, 2000).

المدن المُعَولَمة توفر لسكانها بدائل عن الدولة–الأمة، سواء من ناحية مصادر القوة أو الهوية، وهي على نحو أوسع عنصر مهم في التوجه نحو التحكم العالمي مُتعدِّد المستويات، الذي هو نفسه انعكاس لتآكل السيادة القومية أو الوطنية (Delanty, 2000). وربما تكون المدن المُعَولَمة أكثر اتساعًا مع التطورات المعاصرة من الدول–الأمة؛ لأنها أكثر ارتباطًا بتدفقات وتحركات العولمة، رغم أن برنر Brenner يرى أن الأخيرة تُنمِّي الأولى (تحركات العولمة تُنمِّي التدفقات) لكي تجتذب استثمارات رأس المال. المدن المُعَولَمة هي الأماكن التي تخدم أهدافنا، حيث يتجمع الكثير من البشر من أماكن مختلفة من العالم، إلى جانب أنها النقاط التي تنبع منها وتعود إليها معظم التدفُّقات الثقافية والاتصالات والمعلومات الكونية، وبذلك تكون مواقع رئيسية للتفاعل والتبادل الثقافي. والحقيقة أن أحد الملامح المُحدَّدة لمدن؛ مثل نيويورك ولندن وباريس وريو دي جانيرو، هي ذلك المزيج الكوزموبوليتاني للثقافات والموروثات المختلفة، يضاف إلى ذلك أن المدن المُعَولَمة متصلة بمدن أخرى في أربعة أركان للمعمورة عن طريق تكنولوجيات المعلومات والاتصال، ومن هنا فهي تُسْهِم في تكوين شبكات كونية (انظر: Sassen, 2000). وهي، في العادة، النقاط المحورية والعقدية للشبكات عبر الحدود (كاستلز، ١٩٩٦م)، يراها جزءًا من الطبقة الثانية في فضاء التدفقات الذي يتمثل عنده في «عقد ومحاور»، وعليه فهي تلعب دورًا حاسمًا في تشجيع الاتصالية الكونية وليس المجال الاقتصادي فحسب.

على أن هذا المفهوم للمدن المُعَولَمة باعتبارها أماكن كوزموبوليتانية لن يعدم من يختلفون معه، إذ بينما مثل هذه المدن عادة ما تكون نقاط النهاية لتدفقات هجرات ديناميكية مُعقَّدة ومتفاوتة، باعتبارها الأماكن التي يقصدها معظم المهاجرين عند وصولهم إلى دولة ما، فإن ذلك لا يمهد الطريق بالضرورة أمام مواجهات كوزموبوليتانية بين المهاجرين والمقيمين. مثل هذا التفاعل تعوقه ظاهرة «الفرار الأبيض»، حيث تواصل الطبقات البيضاء العليا والمتوسطة المسيطرة خروجها من المدن الداخلية وخاصة في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة. وبالمثل فإن كثيرًا من المهاجرين سوف يقومون — في البداية على الأقل — بالأعمال المتدنية وذات الأجر الهزيل ويعيشون عادة في مناطق فقيرة حقيرة، بما يؤكد أنهم بالفعل معزولون عن معظم بقية المدينة وسكانها. باختصار، الناس «يتحركون» ولكنهم لا يتواصلون بالضرورة. من موقف مختلف، تعتقد «ساسكيا ساسين Saskia Sassen» (٢٠٠٠–٢٠٠١) أن المدن المُعَولَمة ظهرت لأسباب اقتصادية: أصبحت مراكز عابرة للحدود وللنشاط المالي والخدمي، كما تُجادِل بأنه حتى في عالم يكون فيه

النشاط الاقتصادي لا مركزيًّا، تكون هي الأماكن التي تتمركز فيها القوة الاقتصادية والمالية. المدن المُعَولَمة، بعبارة أخرى، نتاج الرأسمالية وليس الكوزموبوليتانية، في السياق نفسه يكتب «جون أوري John Urry» (١٩٩٥) عن مدن الاستهلاك التي تزيح المدن الصناعية، وكما هو معروف جيدًا فإننا يمكن أن نجد التفاوت الشديد في الدخول والعوز والحرمان الاقتصادي والاجتماعي الكبير في كثير من المدن المُعَولَمة، وهي الحالة التي تعمل على تفاقمها عشوائية أسواق العمل في المرحلة الحديثة. حتى في داخل المجتمعات الغربية نجد أن مستويات المعيشة في بعض المناطق المدينية لا تختلف كثيرًا عنها في بعض دول العالم النامي. المدن المُعَولَمة، من هنا، في كثير من الأحيان تكون أماكن للتوترات الاجتماعية والثقافية، كما يتضح في تَكوُّن مجتمعات مُغلَقة أو جيتوهات ثقافية وعرقية؛ ومرة أخرى، هذه الظروف تعمل على كبح انتشار الكوزموبوليتانية.

مثل هذه الانقسامات نجدها منعكسة في ظاهرة المراقبة داخل التخطيط المديني، وخاصة في التجمعات ذات البوابات المُغلَقة الأشبه بالقلاع، والمثير للاهتمام أن تلك المجتمعات المسورة تظل هي الأكثر اتصالًا، كونيًّا، وذلك بفضل تكنولوجيات المعلومات والاتصال ويتجسد فيما يُسمَّى بظاهرة «الكوخ الإلكتروني» التي تأخذ في بعض مدن أوروبا وأمريكا الشمالية شكل مستوطنات الميديا أو المقاطعات الإلكترونية. «مانويل كاستلز» (١٩٩٣م) يعتقد أن «مدينة المعلومات» كما يطلق عليها، ينتج عنها الازدواجية المدينية الأولية في زماننا، وبالتحديد الفصل بين «نخبة كوزموبوليتانية متصلة»، و«محليين غير متصلين»؛ الأولى تُشكِّل حياة المدينة، بينما الأخيرة مُستبعَدة أو مُقصاة إلى حد بعيد عن هذه التطورات.

في المدن المزدحمة كذلك بالغرباء، نجد أن الغريب هو الأقل مشارِك في الكوزموبوليتانية، فالمدن المُعَولَمة مَلأى بعابرين مثل السائحين والجَوَّالين ومن يقومون برحلات يومية ذهابًا وعودة إلى أماكن عملهم، أي أنه لا معنى حقيقيًّا للارتباط بها ولا بالناس الذين يعيشون بها؛ بل إن «زيجمونت بومان» هناك (١٩٩٣م، ١٩٩٦م) يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك مجادلًا بأن السائح أو الجوال أو المُتشرِّد ضارُّون بالأخلاقيات، حيث لا حاجة لهم للتدخل في أي جدال أخلاقي حول الأماكن التي يزورونها، وليس لديهم أي مسئولية أخلاقية تجاه السكان المحليين. وحيث إن أولئك الطارئين، من وجهة نظر السكان الأصليين ليس لديهم أي التزام تجاه مجتمعهم، على اعتبار أنهم الذين اختاروا عدم البقاء، فليس هناك سبب مهم ولا فرصة لكي تكون هناك مواجهة

كوزموبوليتانية معهم. يضاف إلى ذلك أن تدفقات الناس الذين يمرون بمدننا كثيفة في ظل ظروف العولمة المعاصرة، كما أن الناس أكثر حركة، وإيقاع الحياة أسرع، وذلك كله يمكن أن يكون ضارًّا بالمجتمعات المدينية وبناء بيئة تُؤَدِّي إلى مُواجَهات ثقافية مُتبادَلة. في النهاية، مهما كانت درجة تَعقُّد حياة المدينة وتَنوُّع الجماعات الاجتماعية ومن يشاركون في تلك العمليات، فإن من الصعب الوصول إلى استنتاج محدد عن العلاقة المتبادلة بين المدن المُعَولَمة والكوزموبوليتانية؛ وفي هذا السياق يقدم كل من «جراهام Graham»، و«مارفن Marvin» في كتابهما: Splintering Urbanism (2001) دليلًا كافيًا على التَّشظِّي والانفصال المديني، وإن كانَا يعترفان في آخر العمل بأن أشكال الاختلاط والامتزاج العام تبقى جزءًا من حياة المدينة. التعليقات المتباينة عن الحياة اليومية في مدينة كونية واحدة، لندن مثلًا، يمكن أن نجدها في كتاب «جون إيادي John Eade» الذي يحمل عنوان: Living the Global City (1997)، وهي مرة أخرى تُلقِي الضوء على أهمية الحاجة إلى تفحص مجموعة من الأطر المحددة، لمعرفة كيف تعمل تدفقات وعمليات العولمة، وعلى نحو أكثر تحديدًا مدى الإسهام فيها والمشاركة في هذه التقاطعات الكونية–المحلية.

(٢-٣) الكوزموبوليتانية الشعبية

هناك سبب إضافي لعدم انتشار الكوزموبوليتانية في كل قطاعات المجتمع لأنها — تقليديًّا — كانت حكرًا على النُّخب الغنية، وبعض الكُتَّاب يعتقدون أن هذا السبب ما زال قائمًا؛ وبمعنى أوسع، هناك تمييز يتم غالبًا بين نخبة كوزموبوليتانية من الطبقة المتوسطة مُكوَّنة من المهنيين، ورجال الأعمال، والميديا، والسياسيين الدوليين، والمديرين، والدبلوماسيين المعروفيين بحركيتهم وتنقلاتهم ومشاركتهم في الشبكات الكونية، وطبقة عاملة أقل حركة ربما تكون مرتبطة بمحليتها وإقليميتها تكون نظرتها، على أكثر تقدير، عابرة للحدود القومية (e.g., Bauman, 1998a). في هذا السياق، يحدد «جوناثان فريدمان» (١٩٩٩م) ظهور نمط آخر من النخبة الكوزموبوليتانية، الممثلة بالمثقفين من أقسام الدراسات الثقافية (مُنظِّرُو الهجنة وكُتَّاب ما بعد الكولونيالية ... إلخ)، وهم في رأيه بعيدون عن هموم واهتمامات المواطنين العاديين.

إلا أن هناك على الرغم من هذه الآراء، جوانب من العولمة المعاصرة قد تسهم في الانتشار الواسع للكوزموبوليتانية، أو تُعتبَر دليلًا على ذلك. بداية، بعض أفقر الجماعات داخل كل

المجتمعات هم جماعات مهاجِرة وجماعات شَتات، ولكنَّ كثيرًا من أعضائها سيكونون من مُزدوِجي اللغة وحاملي الهُوِّيات المزدوجة ومن لديهم مجموعة من الولاءات والانحيازات الأبعد من التماهي مع البلد «المضيف» (Appadurai, 1996; Cheah and Robbins, 1998) كثير منهم من ثم، وبمعنى حقيقي، مُعرَّضون لثقافات ومؤثرات أخرى ويعيشون بأسلوب كوزموبوليتاني. وبينما توضح «بنينا فيربنر Pnina Werbner» (١٩٩٩) هذه النقطة فيما يتعلق بدراساتها عن المهاجرين الباكستانيين كاشفة عن اندماج حقيقي ومتنوع مع الثقافات والمجتمعات المختلفة التي يقيمون فيها، أكثر من دراسة اللغات سواء كان ذلك في أمريكا الشمالية أو أوروبا أو غيرهما، يؤدِّي بها ذلك إلى أن تَصِفُهم بأنهم «كوزموبوليتان طبقة عاملة»، تحفر أعمالهم وتصرفاتهم «ممرات كونية».

ثانيًا: بعض التطورات والتكنولوجيات التي تُسهِّل العولمة المعاصرة، يمكن النظر إليها بالمثل باعتبارها تُسهِم في الانتشار الشعبي للكوزموبوليتانية. على سبيل المثال، التوسُّع العالمي في صناعة الطيران والتطور المستمر في صناعة الطائرات النفاثة، كل ذلك يُؤدِّي إلى رُخْص السفر إلى الخارج، كما يُمكِّن المزيد والمزيد من الناس من كل قطاعات المجتمع مِن التَّنقُّل في العالم وممارَسة ثقافات أخرى، رغم أننا ينبغي ألا ننسى أن «هانرز وآخرين» يتشككون في علاقة السفر بالكوزموبوليتانية. مثل هذا السلوك يُعزِّزه إضفاء الصِّفة الفردية، والروح الاستهلاكية على المرحلة المعاصرة (الفصل الخامس)، الذي يقودنا للاعتقاد بأن من حقنا أن نستهلك الثقافات والأماكن الأخرى في العالم كله، (Urry, 1995)، ثالثًا، ونُكرِّر، من المُمكِن أن يكون هناك سلسلة من المواجهات والتجارب الكوزموبوليتانية داخل المدن الرئيسية في مجتمعاتنا التي تتزايد فيها التعددية الثقافية، بما في ذلك الجيرة وأماكن العمل والمدارس والجامعات، حيث تتراكم وتتقاطع المجتمعات الثقافية بعضها مع البعض (Hiebert, 2002). في منازلنا، تمكننا الإذاعة والتليفزيون والصناعات الموسيقية العالمية من الوصول إلى مؤثِّرات جديدة، تصلنا على شكل «الأحداث الجارية» وبرامج السفر والموسيقى العالمية على سبيل المثال. ذلك كله جزء مما يطلق عليه «الكوزموبوليتانية اليومية» (Vertovec and Cohen, 2002). وهو ما يعني أن السفر إلى دول أخرى لم يَعُد ضروريًّا لكي نصبح متفاعِلِين مع أكثر من ثقافة ومن ثم نَتصرَّف على نحو كوزموبوليتاني، كل ذلك يعمل على طمس التمايز أو التمييز الذي يتم عادة بين «الكوزموبوليتانيين» و«المحليين» وهو ما قد يثير الشكوك حول زعم «هانرز» بأنه «لا يمكن أن يكون هناك كوزموبوليتانيون دون المحليين.»

(٢-٤) العولمة والتعليم والكوزموبوليتانية

من بين الأسباب التي تدعو لدراسة انتشار الكوزموبوليتانية، وتسليط الضوء على الحاجة لفحص الجوانب السياسية والاقتصادية وغيرها للعولمة لكي نفهم بُعدها الثقافي على نحو أفضل، هناك سبب إضافي ينبع من الأسلوب الذي تطور به كثير من الحكومات القومية عمليات العولمة؛ ولكي نكون أكثر تحديدًا نقول إن هناك إجماعًا بين الحكومات في أنحاء العالم على ضرورة توفير نُظم تعليمية مدعومة جيدًا تُحقِّق أعلى المستويات، وهو تطوُّر ينطوي على مضامين كوزموبوليتانية. تزداد أهمية التعليم باعتباره مَطلبًا ضروريًّا سواء للأفراد؛ لكي يشاركوا في هذا العصر الكوني من خلال تزويدهم بالمهارات والكفاءات الضرورية، أو لتمكين الدول من أن تنافس اقتصاديًّا، قصارى القول، إن الدول لكي تبقى وتزدهر في نظام اقتصادي مُعولَم، لا بد من أن يكون مواطنوها قادرين على القيام بدور كامل في الاقتصادات القائمة التي يتزايد اعتمادها على المعرفة. «توني بلير Tony Blaire» رئيس وزراء بريطانيا السابق كان واضحًا، على سبيل المثال، عندما عَبَّر عن هذه النقطة وهو في منصبه، بقوله: «العولمة المتزايدة في الاقتصاد العالمي تعني أن يتم الآن وضع المستويات المطلوبة من التعليم والمهارات حسب المقاييس الدولية» (Blaire, 1996: 78-79)، ولكنها ليست الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية وحدها مثل حزب العمال البريطاني التي تفكر بهذه الطريقة، إذ يمكن أن نجد مثل هذه التوجُّهات نحو التعليم عبر الطيف السياسي في دول مختلفة في أنحاء العالم، ممَّا أدَّى إلى جدل حول ما إذا كانت العولمة قد شَجَّعت على أشكال من التقارب السياسي بين اليسار واليمين (انظر: Kelly, 1999; Sassoon, 1998).

الإجماع على أهمية التعليم بالنسبة للمواطنين نجده منعكسًا في التَّوسُّع العالمي في التعليم العالي في كثير من دول العالم، كما تُظهِر نتائج مَسْح أُجْرِي مؤخرًا أنه سيكون هناك أكثر من بليونَي خريج في العالم بحلول عام ٢٠٣٥م (Norton-Taylor, 2001). أما علاقة ذلك بموضوعنا فذلك التعليم العالي يُولِّد تَوجُّهات أكثر نقدية وليبرالية واستنارة بين المُتلقِّين له، وهو مَطلب لنزعة كوزموبوليتانية. وبشكل عام، كلما كان المواطنون أكثر تعليمًا، كانوا أكثر قدرة على مساءلة مزاعم الزعماء القوميين والوطنيين، وتَحدِّي الأنماط العرقية والثقافية، ومقاومة تَمركُز الشعوب الأخرى حول هُوِيَّاتها، كما أن من الأرجح أن يصبحوا على دراية بالطبيعة المُركَّبة لكثير من التقاليد القومية في دولهم. عندما يصبح أولئك الناس غير مُقيَّدين بمشاعر الولاء القومي، فإنهم يستطيعون أن يُطوِّروا منظورًا

أشمل، وأن يفكروا بما هو أبعد من حدودهم القومية، والحقيقة أن مثل هذه التوجهات تُسهِم في أزمات التجنيد التي تواجه الجيوش الوطنية.

كذلك يشير كثير من الدراسات إلى أن المواطنين أصبحوا أكثر انتقادًا لحكوماتهم، ويُلاحِظ كثير من المعلقين ضعف الثقة في الحكومات والسياسيين، الذي يمكن أن يكون، في جزء منه، سببًا في هبوط نسبة التصويت وعضوية الأحزاب السياسية والشعور العام بفك الارتباط بالسياسات القومية. كذلك فإن المزيد والمزيد من جماعات الضغط المحلية والمُنظَّمات غير الحكومية تقوم بمراقبة وتَفحُّص التعاملات الأخلاقية الخارجية للحكومات القومية وخاصة فيما يَتعلَّق بالسياسة الخارجية وعقود التسليح والبيئة والتجارة مع الدول النامية. ذلك كله يجعلنا، بالعودة إلى تعريفنا للكوزموبوليتانية، نجد أن الناس يصبحون أكثر تَحرُّرًا من القيود والانحيازات القومية والوطنية.

في مقابل تلك المزاعم، لا بد من أن نشير إلى الصراعات الدولية الحديثة. وهو ما يوحي ببقاء التَّوجُّهات التقليدية والتراثية غير الكوزموبوليتانية؛ وإلى أن ثورة الميديا والاتصالات لم تُقلِّل من قدرتنا على تعيين الشعوب والثقافات الأخرى حسب خصوصيتها، يضاف إلى ذلك أن التَّوجُّهات التي نصفها هنا ربما تكون مَقصورة على المُجتمَعات الصناعية الحديثة. كذلك ليس كل نظام تعليمي قومي في العالم، مُوجَّهًا نحو تشجيع التفكير النقدي ونشر القيم الليبرالية؛ وفي دول كثيرة ولأسباب عدة، لن يذهب كثير من المواطنين سواء في الدول المُتقدِّمة أو النامية إلى الجامعات، وعليه لن نستطيع أن نقول إن الكل سوف يُسهِم في التَّوسُّع الكوني في التعليم العالي؛ إلا أن التطورات التي وصفناها تُسهِّل ظهور مُواطَنة عالمية، عابرة للحدود، أكثر تعليمًا ومعرفة، يتزايد استعدادها كما تتزايد قدرتها على الانتقال والاستقرار في دول أخرى لأسباب مختلفة تتدرج من العمل إلى الخيار الشخصي، في هذا السياق يرسم «هارولد بيركن Harold Perkin» في كتابه «الثورة الثالثة The Third Revolution» (١٩٩٦)، خريطة لظهور مجتمع مِهَني كوني. باختصار، التعليم هو الذي يُزوِّد الأفراد بالمهارات والمؤهلات المهنية والأفكار التي تقلل من اعتمادهم على دولهم، وتُمكِّنهم من التصرف على نحو كوزموبوليتاني.

(٢-٥) الكوزموبوليتانية الانعكاسية

ناقشنا في الفصل السابق التحديث الانعكاسي في علاقته بأشكال الصراع الثقافي، كما أنه حالة أو مرحلة ذات متضمنات كوزموبوليتانية. ونُوجِز مرة أخرى فنقول: إن كُتَّابا مثل

«أولريش بيك»، و«أنتوني جيدنز»، و«سكوت لاش» (١٩٩٤م) يعتبرون عصرنا الحديث المتأخر، الذي ساعدت العولمة في تعريفه وتحديد معالمه، يتصف بفقدان سلطة المؤسَّسات والبنى والهياكل التقليدية بما في ذلك الحكومة والأسرة والكنيسة والدولة والأمة، وهو ما يؤدِّي إلى المزيد من التشخص، بمعنى أن نصبح أكثر قدرة على سَبْك أساليب حياتنا ومسالكنا. على نحو متزايد نقوم باختيار شعاراتنا وهوياتنا وقِيَمنا وارتباطاتنا الثقافية، بدلًا من أن نتبنَّى، ببساطة، تلك الخاصة بآبائنا وبالجماعات الاجتماعية التي تنشأ فيها. التكوين الذاتي والهوية الذاتية هما بالتالي جزء لا يَتجزَّأ من التحديث الانعكاسي، ولذلك متضمناته على الكوزموبوليتانية ومدى انتشارها؛ وكما يقول «صمويل شفلر Samuel Scheffler»، فإن الكوزموبوليتانية تَتضمَّن أن يكون «لدى الأفراد القدرة على التحقق والازدهار عن طريق سَكِّ هُوِيَّات ذات سمات خاصة مستمَدَّة من مصادر ثقافية متباينة وغير متجانسة، ولا يُنْظَر إليها باعتبارها مكونة أو معرفة عن طريق روابط وصفية بثقافة أو مجتمع أو تراث مُعيَّن» (١٩٩٩م، ٢٥٨). وهكذا فالكوزموبوليتاني شخص ذاتي التكوين، مُحصِّلة تجارب وخبرات ثقافية مختلفة وولاءات عدة، وفي الوقت نفسه ينبغي عدم النظر إليه باعتباره عنصرًا مستقلًّا متحرِّرًا من أي ارتباطات بأماكن أو ثقافات مُعيَّنة، ولاؤه فقط لمنظمات دولية مثل الأمم المتحدة. كذلك فإن عمليات العولمة تسهم في الكوزموبوليتانية، بأن تتيح لنا الفرصة لممارسة مجالات أوسع من المؤثرات والتقاليد الثقافية وأن نندمج ونتكيَّف في عملية تَكوُّن ذاتي.

من منظور تاريخي أوسع، يرى «رولاند رويرتسون» أن تلك الانعكاسية هي التي تفصل العولمة المعاصرة عن تَجلِّيَّاتها الباكرة، هذه الفكرة نابعة من تَصوُّره للعولمة باعتبارها تنطوي على «توسيع الوعي بالعالم كله» (١٩٩٢م، ٨)، وهو ما يعني على أحد المستويات مثلًا، أن الدول المنخرطة في العولمة سوف تكون على وعي بالنماذج والمسارات التي تتبعها قُوًى أخرى، وسيكون عليها أن تُصدِر أحكامًا وقرارات على ضوء هذه المعرفة. مثل هذه الانعكاسية يكشف عنها الأفراد — كما تكشف عنها أيضًا المؤسسات الحديثة في رأي جيدنز — الذين سيكون عليهم أن يُوازِنوا بين التقاطع والاختراق المتبادَل بين الكوني والمحلي، وهو ما ينتج عنه نمط من الكوزموبوليتانية الانعكاسية أو «الكوزموبوليتانية الكونية المحلية» (Urry, 2003: 137)، بعبارة أخرى، نحن نندمج مع أفكار وصور ورموز من أنحاء العالم في حياتنا اليومية، لكي ترفد وجهات نظرنا وأساليب حياتنا وبذلك نُطوِّر قدرتنا على التفكير والعمل على مستوى يتجاوز محيطنا، بما يُشجِّع على حُسن إدراك

لموقعنا في العالم وعملنا بداخله. هكذا نعيش ومرجعيتنا الكوني دائمًا، وسيكون لأسلوب تعاملنا مع بيئتنا المحلية مُتضمناته على النظام البيئي للأرض، ويكون لأداء اقتصاداتنا المحلية والقومية علاقة بحالة الاقتصاد العالمي ... ومستوى فريقنا القومي لكرة القدم سيحدده تصنيف الـ FIFA، وهكذا. ويمضي جون أوري (٢٠٠٣م) إلى ما هو أبعد من ذلك ليناقش التحديث الانعكاسي في علاقته بمرونة وسيولة الكوزموبوليتانية، فسرعة ومدى انتشار التدفقات الكونية يَعنِي أننا بِتْنَا نعرف أكثر عمَّا يحدث في المجتمعات الأخرى، وهو تَطوُّر يتحدَّى حقبة الدولة–الأمة عندما كان «المجتمع الآخر شيئًا نخشاه.» (٢٠٠٣م، ١٣٣).

لقد أثار التحديث الانعكاسي جدلًا نقديًّا واسعًا (انظر مثلًا: Alexander, 1996) هناك جدل مثلًا حول ما إذا كان الناس بالفعل يكشفون عن انعكاسية واستقلالية في الوقت نفسه، حيث إننا نولد بهويات وننشأ في جماعات اجتماعية وثقافات تُشكِّل تَوجُّهاتنا وسلوكنا بالأساس؛ ولهذا السبب يرى بعض المُعلِّقين أن هوياتنا القومية تُحكِم قبضتها علينا إلى المدى الذي يجعل الهويات الأخرى تجهد عادة لكي تولد قوة الولاء والالتزام نفسها، يضاف إلى ذلك أننا حتى إذا ما كنا على المستوى الشخصي نستمتع ونفيد من عملية التكوين الذاتي، فذلك لن ينطوي بالضرورة على إضعاف للولاءات القومية؛ والزعم بأن الحال يمكن أن تكون كذلك كما يقول «جون هتشنسون John Hutchinson» (٢٠٠٥) معناه أن نتجاهل المدى الذي تربط به الأساطيرُ والذكرياتُ المُشترَكة الناسَ بدولة ما، وافتراض أنهم يتصرفون على نحو أداتي، رغم أن هذه النقطة لا بد من أن توازن بحقيقة أن العولمة تُعتَبر غالبًا مُولَّدة لمزيد من الفردانية داخل المجتمعات الحديثة،[٤] لأسباب تتراوح بين الفرص التي يمكن أن تتيحها والشعور بعدم الأمان الذي يمكن أن تقويه. في ظل مثل هذه الظروف، تضع مشكلة الانتماء لدولة أو لمجتمع قومي ما، التزامات علينا تتراوح بين دفع الضرائب والالتزام العاطفي، وفي النهاية تجعل علينا أن نُضَحِّي بحياتنا من أجلها في أوقات الصراع. من هنا يمكن أن يقيد التماهي مع دولة ما استقلاليتنا. يتبع ذلك إذن في هذا الإطار، أن القبضة التي يفترض أنها ضعيفة وتحكمها علينا ولاءاتنا وهوياتنا غير القومية، سوف تصبح مقبولة منا إلى حد ما، حيث

[٤] للوقوف على شرح وافٍ لكيفية قيام عمليات العولمة بتدعيم نزعة الفردانية، انظر كتابي: Rebuilding Communities in an Age of Individualism (2003) وخاصة الفصل الثالث.

إنها ستضع علينا التزامات أقل، وسيكون لدينا حرية أكبر لمواصلة حياتنا الخاصة مع مرجعية أقل لاختياراتنا الجمعية. في هذا السياق يلاحظ «دي إم جرين D. M. Green» — على عكس هتشنسون — أن هوياتنا السياسية أصبح يُنظَر إليها، على نحو متزايد، بمعنى أداتي، وأنها مسألة تفضيل وليست ضرورة نفسية (٢٠٠٠م، ٨٥).

ونُلخِّص الدعاوى المطروحة في هذا السياق إلى الآن فنقول: المستويات المحسنة في التعليم لعدد أكبر من الناس، بالإضافة إلى دلائل ظهور الذات المنعكسة في العصر الحديث المتأخر، عوامل قد تساعد على إضعاف ولاءاتنا لدول وثقافات مُعيَّنة، ومن ثم، بعيدًا عن حفز قُوى القومية والعرقية، فإن بعض العمليات المرتبطة بالعولمة قد تساعد على إنتاج مواطنين كوزموبولتيان وباختصار: التحديث الانعكاسي والشخصنة المتزايدة التي ينطوي عليها، متطلب رئيسي مسبق للكوزموبوليتانية.

(٦-٢) الحاجة الكونية للكوزموبوليتانية

بأساليبها المختلفة، التطورات التي تم توصيفها إلى الآن، تَتحدَّى البنى الثقافية والسياسية التي ما زالت قادرة على كبح انتشار الكوزموبوليتانية، وهي الدول، والدول-الأممية بالتحديد، وإذا كنا قد رأينا في الفصل السابق أن بعض الناس قد يَتَّجِهون إلى جماعتهم العرقية – القومية بحثًا عن الأمان والتحقق، وأن ذلك سلوك نقيض للكوزموبوليتانية، فإن العمليات الاقتصادية والثقافية الأوسع المرتبطة بالعولمة والمحددة هنا بأنها يمكن أن تكون مُشجِّعة على الكوزموبوليتانية، إلى جانب نقص الدعم المؤسَّسي من دولة-أمة، ذلك قد يعني أن تلك القوميات المحلية سيكون عليها أن تُناضل من أجل البقاء. وربما يكون ذلك رد فعل مؤقَّتًا، مفهومًا إلى حد ما، على الشكوك المواكبة لعمليات العولمة. إلى جانب ذلك هناك شعور إضافي بأن الدول، والدول-الأمة تحاول جاهدة أن تتكيف مع الظروف المعاصرة، وهذا يتعلق بإدارة القضايا العالمية، مثل البيئة، والتنمية، وسياسات التجارة، والأوبئة العالمية، والمخاوف الصحية، والنمو السكاني، وانتقال الناس، وانتشار الأسلحة الذرية، والجريمة العالمية والإرهاب.

المخاطر الكونية تتطلب تفكيرًا كوزموبوليتانيًّا وحلولًا عالمية، وتحديدًا، التطور الأوسع لمؤسسات الحكم الكونية الجديدة؛ مثل منظمة الأمم المتحدة، ومفاهيم العدالة العابرة للحدود؛ مثل أنظمة حقوق الإنسان، الدول-الأمة، والحكومات القومية، على العكس، ليست هي بالضرورة المؤسَّسات الأنسب لتناول مثل هذه القضايا، وكما يحدث

في الغالب، سيكون ما يحكم حركتها هو مُتابَعة مصالحها القومية الخاصة؛ وفي رأي «أولريخ بيك Ulrich Beck» (١٩٩٩) أن «مجتمع المخاطر العالمي» لا بد من أن يكون مكانًا كوزموبوليتانيًّا بالضرورة. كل ذلك يضع مسئولية أكبر على المواطنين العاديين في العالم لكي يَتصرَّفوا على نحو أكثر كوزموبوليتانية، ولعل هناك بعض الدلائل على أن ذلك قد بدأ كما سنرى لاحقًا.

بداية، الميديا العابرة للحدود القومية وتكنولوجيات المعلومات والاتصال الكونية، إلى جانب المستويات العالية من التعليم التي أشرنا إليها، كلها تؤيد، ليس فقط وعيًا أوسع بما وصفناه من مشكلات، بل ميلًا أكبر من قبل عدد كبير من الأفراد لكي يزيدوا اهتمامهم بمثل هذه الأمور وتناولها، يضاف إلى ذلك أن الإنترنت والبريد الإلكتروني يجعلان من الأكثر سهولة على الناس القيام بحملات وتنظيم شَبكات عالمية مُوجَّهة لتناول هذه القضايا التي يمكن أن تسهم بدورها في تكوين مجتمع مدني كوني (انظر: Kaldor, 2003)، وهي النقطة التي سنعود إليها لاحقًا.[٥] أحيانًا يبدو أن بعض الأفراد والجماعات يُعبِّرون عن مواقف كوزموبوليتانية، مثل المدافعين عن البيئة الذين يتزايد تَحدِّيهم لحكوماتهم؛ لأنهم يعتقدون أن سياساتها ضارة بالبيئة، وبينما قد تكون تلك السياسات لمصلحة قومية ومفيدة لبلادهم، فإن المدافعين عن البيئة سوف يتبنون دائمًا النظرة الكونية وسيكون الكثيرون منهم مُستعِدِّين لكسر القوانين القومية مُصرِّين على أفكارهم (Folk, 1995)، كذلك — وبالمثل — فإن علماء الاجتماع، وحتى بعض السياسيين القوميين يرصدون تناقصًا في الوطنية والقيم المرتبطة بها في المرحلة المعاصرة، مثل الواجب والموالاة. بعبارة أخرى، القول المأثور «بلدي ... سواء أكان على خطأ أو صواب» بدأ يندثر بسبب — مثلًا — العدد المتزايد من المواطنين المُستعِدِّين لتحدِّي شرعية بلادهم عندما تذهب للحرب، وفي حالات الموظفين الذين يُسرِّبون الوثائق، والوزراء السابقون الذين يذيعون أسرار الدولة. إن ما يدفعهم إلى ذلك غالبًا، إطار عمل أخلاقي يمتد إلى ما هو أبعد من حدود دولهم، وهو اعتبار لمصير الوطنيين والقوميين الآخرين، الذي يُترجَم باعتباره اكتراثًا بالمصير الإنساني؛ وفي هذه الحالة تكون تصرفاتهم باعتبارهم مواطنين عالميين أكثر منهم مواطنين قوميين، وباعتبارهم كوزموبوليتان أكثر منهم محليين.

[٥] على الرغم من ذلك فإن مفهوم المجتمع المدني الكوني يواجه انتقادات كثيرة. انظر على سبيل المثال: (Shaw, 1994).

هذا التحول قد يكون نتيجة لبعض الضغوط الواقعة على الدول-الأمة، والثقافات القومية كما أوضحنا بالتفصيل من قبل، وهكذا فإن الأمة، وكل ما هو قومي، يدخل في تكوينها مؤثرات عدة على نحو متزايد، إنها حلبة صراع تتواجه فيها وتتنافس قوى التعددية الثقافية والتضامن على أساس يومي، بما ينطوي على فُقدان للسلطة وتناقُص في القدرة على إحكام القبضة على خيال المواطنين. أي فكرة عن أن هُوِيَّاتنا القومية هي الهوية الأساسية أو الهوية المُحدَّدة التي يمكن أن نُعْرَف بها لم تَعُد قادرة على الصمود، ولا بد من أن تكون في تنافُس مع عدد كبير آخر من الهويات للاستحواذ على اهتمامنا، وهذا يجعل من السهل علينا أن نكون كوزموبوليتان. وإذا كان ذلك هو ما يحدث بالفعل، فمعناه، كما يبدو، أننا ندخل مرحلة جديدة تتميز بزوال الخاصية الأولى للدولة -الأمة والثقافات القومية المتجانسة نسبيًّا. مفهوم بديل لما يحدث هو أننا نشهد عودة إلى ماضي المجتمعات مُتعدِّدة العرقية قبل قيام الدولة-الأمة، وفي هذا السياق يؤكد «وليم إتش ماكنيل William H. McNeill» (١٩٨٦) أن التعددية العرقية هي القاعدة بالفعل في تاريخ العالم؛ حيث إن التجانس العرقي القومي كان ظاهرة قصيرة نسبيًّا وغير عادية. بصرف النظر عن هذه التفسيرات الخاصة، وفيما يتعلق بالمزاعم الواسعة هنا، فإن التعددية العرقية وعدم وجود مفهوم مُحدَّد متكامل للدولة المقصودة، تعتبر شرطًا وبيئة مناسبة للكوزموبوليتانية.[٦]

بالعودة إلى تعيين التجليات المعاصرة للكوزموبوليتانية، فإن المزيد من الكوزموبوليتانية اليومية أو العادية واضح في مقاطَعة بعض سلاسل مطاعم الوجبات السريعة والمقاهي بسبب ممارسات غير أخلاقية حقيقية أو مزعومة، وكذلك النمو العالمي لظاهرة بيع السلع وفقًا لاتفاقية السعر الأدنى. بالإضافة إلى ذلك فإن المزيد والمزيد من الناس يحاولون، لأسباب بيئية، شراء منتجات محلية، وهو تَوجُّه تحاول معظم محلات السوبر ماركت الآن المساعدة عليه؛ كما أن هناك دليلًا على وجود اعتبارات أخلاقية أكثر منها قومية، تؤثر في مجالات استهلاكية أخرى بدءًا من السيارات إلى المعاشات. الحقيقة أن مسألة وزن المزايا النسبية للمحلي والقومي والكوني، هي التي تتطلب من الأفراد أن يتصرفوا بأسلوب كوزموبوليتاني، وهذا دليل أبعد على أن الحداثة الانعكاسية يمكن أن

[٦] على الرغم من ذلك فإن النقاط الموضحة هنا تتطلب أن نُوازِنها باقتناع أولئك الكُتَّاب الذين يعتبرون الدول والهويات القومية تحتفظ بحيويتها حتى في هذه الحقبة المُعَولَمة (انظر: Smith, 1995).

تساعد على خَلْق وعي نقدي ووجهات نظر كوزموبوليتانية، وليس مُجرَّد انشغال بالذات. هذا بدوره قد يفسر جزئيًّا القضايا العالمية التي ظهرت في السنوات الأخيرة، مثل الحملات العالمية لمواجهة المجاعات والفقر ومشكلات البيئة، وربما يبدو أن مواطِني العالم لم يكونوا على وعي أخلاقي بدرجة كافية في بعض المجالات.

ربما يدل ذلك كله على بداية ظهور وعي كوني، الأمر الذي يعتبره «رولاند روبرتسون» جزءًا لا يتجزأ من العولمة ولذلك يسك مصطلح «كلية الكون»، ليصف «حالة الوعي الواسع بالكون كله مُتضمنًا الطبيعة النوعية لهذا الكون» (١٩٩٢م، ٧٨) مع الأمثلة التي ذكرناها، فإن تطورات مثل اتساع السوق العالمية، والحركات الكونية، والقبول بتوقيت كوني مُوحَّد، وإنشاء نظام قضائي دولي (مثل محكمة العدل الدولية)، كل ذلك يشجعنا على التفكير «كونيًّا» وعلى أن «نتخيل» — باستخدام مصطلح بنديكت أندرسون — أننا جزء من مجتمع كوني. في هذا السياق، فإنَّ وعيًا كونيًّا من شأنه أن يسهم في ظهور مجتمع مدني كوني أو عابر للحدود القومية كما أنه يَقوى به كذلك. هذا المجتمع قد يتشكل إذا واصلت مؤسَّسات الحكم الكونية تَطوُّرَها واكتسبت قوة دافعة، على الرغم من أن الحكومات القومية ستواصل اعتراضها. إلى جانب ذلك فإن عدم التساوي في فُرص الوصول إلى تكنولوجيات الاتصال والمعلومات الكونية سيكون في حاجة إلى مواجَهة لضمان تواصل أغلبية المواطنين ولكي تظهر «الفضاءات الاجتماعية العابرة للحدود القومية» — بتعبير أولريخ بيك (٢٠٠٠م) — مما يُسهِّل بناء مجتمع مدني يَتخطَّى الدولة-الأمة. وبالمثل فإن ظهور مجال عام كوني سوف يساعد على تحقيق هذه الغاية، وبينما قد يساعد الفضاء الإلكتروني في ذلك أيضًا، فإن ذلك يتطلب أن تصبح القضايا الكونية ذات معنى بالنسبة للناس، وبالطبع فإن ظهور المشكلات البيئية والإرهاب الدولي ربما يُؤكِّد أن ذلك هو ما يحدث بالفعل. يضاف إلى ذلك أن الأحداث العالمية الأخيرة — أو سلاسل الأحداث — مثل هجمات الحادي عشر من سبتمبر على الولايات المتحدة، وحرب العراق، وكارثة تسونامي في أواخر عام ٢٠٠٤م كانت بالنسبة لبعض الناس ذات مَغزًى وأهمية أكبر من السياسات الداخلية، وربما تُشكِّل — في الوقت المناسب — جزءًا من ذاكرة جمعية كونية. على أن المجال الكوني العام يتطلب كذلك تأسيس منظمات إخبارية وإعلامية ذات تَوجُّه كوني حقيقي، وكما رأينا في الفصل الثالث فإن معظم المنظمات القائمة لها أجندات قومية تعمل عليها.

باختصار، هناك تطورات وعمليات معينة في العولمة قد تكون مشجِّعة للبعض على تَبنِّي منظور أكثر اتساعًا، والعمل بأسلوب كوزموبوليتاني، والأكثر أهمية هو أن بعض

المشكلات ذات الصلة بالعولمة تؤكد أن هناك حاجة كونية للكوزموبوليتانية، وكما سنرى لاحقًا، فإن كون هناك حاجة لمثل هذا التفكير لا يعني بالضرورة أن ذلك سيحدث، فكثير من الناس سوف يبقون محتفظين بذهنياتهم وأفكارهم القومية.

(٢-٧) الكوزموبوليتانية والمجتمع الشبكي

الآثار التراكمية للتواصل الثقافي المتبادل، والتأكيد المتزايد للتعليم، والتحديث الانعكاسي، والشخصنة الزائدة، والمشكلات التي تواجه الدولة-الأمة؛ معناها أن أنماطًا مختلفة من الاحتياجات والضغوط تقع على عاتق الأفراد. المهارات الجديدة واستراتيجيات التَّصدِّي مطلوبة الآن: علينا جميعًا أن نكون أكثر استقلالية، مُعتمِدين على أنفسنا وحركيين جغرافيًّا. هناك تأكيد أكبر على مهارات التواصل الشخصي المتبادَل وتطوير شبكات الصلات والمعارف. وعلى الرغم من أن ليس الكل يعيشون ويعملون بموجب هذه التغيرات، من الممكن اكتشاف ظهور مَن يُطلَق عليهم «الكوزموبوليتان المتصلون» وليس ذلك بين الشباب فقط. كلهم يسافرون كثيرًا ومُلمُّون بتكنولوجيات الاتصال الحديثة ومعتادون على الاتصال الشبكي، وكثيرون منهم يطورون أساليب اتصال وعلاقات واسعة بالداخل والخارج. كلهم — باختصار — متوائم ومتكيف جيدًا للعمل في إطار المجتمعات أو الاقتصادات القائمة على المعرفة.[٧]

الأفكار والمعلومات مصادر رئيسية لإنتاج الثروة والتطور المجتمعي داخل الاقتصادات القائمة على المعرفة، وتطوير مثل هذه الاقتصادات يتطلب اتصالًا منتظمًا بين المجتمعات وعَبْرها، وهذا، بدوره، ما يُؤدِّي إلى أن يكون الأفراد معارف وصداقات جديدة في دول مختلفة. وعلى الرغم من أن تبادُل المعلومات كان يحدث في الماضي فإن اتساع وقوة هذه المبادَلات الحالية، هي التي تجعل عصرنا مختلفًا عن المراحل التاريخية السابقة. الجامعات، على نحو خاص، أصبحت مواقع رئيسية للتفاعل الثقافي، وهذا الدور ينمو باطراد، فإلى جانب حضور المحاضرات والمؤتمرات الدولية وسفر الطلاب لاستكمال

[٧] بالطبع، هي ليست بالضرورة الحالة التي تؤدي فيها تكنولوجيات الاتصال العالمية إلى نتائج كوزموبوليتانية أو حتى تستخدم لأهداف كوزموبوليتانية، وكما رأينا في الفصل السابق فإن القوى غير الكوزموبوليتانية أو المضادة لها مثل جماعات الأقليات العرقية واليمين المتطرف تستخدم كذلك تلك التكنولوجيات.

الدراسة في الخارج، فإن تكوين شبكات معلومات سياسية عابرة للحدود ومجتمعات متعددة المجالات المعرفية عبر الإنترنت أصبح تطورًا حديثًا ملحوظًا (Stone, 2000).

السماح للمواطنين بتبادل الأفكار والمشاركة في أفضل الممارسات أسلوب مثمر بالنسبة للحكومات لتحسين الظروف المادية في مجتمعاتهم، والحكومات نفسها تعمل بهذا الأسلوب، فترسل الوفود والبعثات للخارج للتعلم من الدول الأخرى، وهو ما يجعل من الصعب بالنسبة لها أن تقيد أنشطة شبكات السياسات العالمية أو تمنع مواطنيها من العمل بالأسلوب نفسه، كما أن أي حكومة قومية تحاول منع مثل هذا النشاط فإنما تضر باقتصادها وبمجتمعها، وهناك أمثلة عديدة لمجتمعات انعزلت عن المجتمع العالمي — كوريا الشمالية وجنوب أفريقيا العنصرية وعراق صدام حسين مثلًا — فكانت متخلفة عن غيرها من المجتمعات التي تقارن بها، وهكذا، بينما قد تكون الدوافع وراء مثل هذه الأشكال من التبادل الكوني أنانية أو مغرقة في القومية، إلا أنها تسهل الحوار والتفاعل الثقافي والاجتماعي المتبادل، وهي بدورها متطلبات للكوزموبوليتانية. شبكات السياسة العالمية وتبادُل المعلومات ليست مقصورة على الحياة الأكاديمية والحكومات. المنظمات العالمية غير الحكومية وشبكات المناصرة والدعم العابرة للحدود القومية (انظر: Keck and Sikkunk, 1998). حتى الجماعات المناهضة للعولمة مُنظَّمة على هذا النحو، بالنسبة لـ «مانويل كاستلز» (١٩٩٦م)، ذلك كله جزء من «المجتمع الشبكي» الذي يتميز به عصرنا، ويجعله يتصف بنشر المعلومات على نطاق كوني: التدفقات المعلوماتية متعددة الاتجاهات، وتتجاهل الحدود القومية بدرجة كبيرة. «هانرز Hannerz» يعتبر «المجتمع المسكوني العالمي» شبكة مكونة من عدة شبكات تجتذب الأفراد والجماعات إلى «وجود أكثر عولمة» (1992b: 47)، يضاف إلى ذلك كله أن الانفتاح والطبيعة غير التراتبية للشبكات العالمية تشجع على تكوين فضاءات عامة عابرة للحدود، ومجتمعات افتراضية، ومن ثم تسهل المخالطة الاجتماعية إلى ما هو أبعد من الدولة-الأمة. المجتمع الشبكي — إذا رجعنا إلى تعريفنا للكوزموبوليتانية — (يتكون من أناس من كثير أو كل أجزاء العالم) بما يسمح بحقيقة إمكانية استخدامه لأهداف غير كوزموبوليتانية أو مناهضة لها، وهو مكان كوزموبوليتاني بالمعنى الدقيق للكلمة. على أية حال، ما إذا كانت هذه التطورات يمكن أن تُسهِم في تكوين مجتمع كوزموبوليتاني أو عالمي، أمر ليس مؤكدًا تمامًا.

هناك الآن اعتراف متزايد بمحدودية الاتصالات عبر الكمبيوتر وخاصة فيما يتعلق بمدى أهمية المجتمعات والجماعات الاجتماعية الافتراضية بالنسبة للمهتمين بها، بعبارة

أخرى، هذا النوع من التجربة لا يمكن مقارنته بالتواصل أو التفاعل الشخصي الفعلي في «الحياة الحقيقة»، كما أنه عرضة لأشكال مختلفة من الابتزاز، على أن للاتصال عبر الإنترنت من يدافعون عنه ويتحمسون له، والفضاءات الإلكترونية التي يوفرها لأشكال التواصل الاجتماعي تنطوي على إمكانيات كوزموبوليتانية، وحيث إنه لا وجود للتفاعُل وجهًا لوجه، فإن التراتبيات التقليدية في النوع والطبقة والجنس أقل ظهورًا، ومن ثم لن تكون مجال خلاف (Holmes, 1997)؛ ويرى «باري ويلمان Barry Wellman»، و«ميلينا جوليا Melina Gulia» (١٩٩٩) أننا إذا نظرنا إلى المجتمعات الإلكترونية في علاقتها بغيرها من التطورات التكنولوجية مثل التليفونات والطائرات، فسوف نألف فكرة أن العلاقات الاجتماعية والتضامن الاجتماعي يمكن أن توجد دون تقارب فيزيقي، هناك كذلك — من منظور أوسع — سبب إضافي يجعلنا نشعر بأننا نشهد انتشارًا للكوزموبوليتانية، وهو أنها — ببساطة — مفيدة لنا. النظرة الكوزموبوليتانية تمكننا من ممارسة وتعلم الكثير من الثقافات والمجتمعات المختلفة، وبالتالي توسع معرفتنا وآفاقنا.

أن نكون معارضين للكوزموبوليتانية معناه إذن أن تَفرِض قيودًا على حياتنا. «مارتا ناسباوم Martha Nussbaum» (١٩٩٦) تعتقد أن الكوزموبوليتانية تسهل معرفتنا بأنفسنا؛ لأننا كلما عرفنا المزيد عن الآخرين أصبحنا أكثر قدرة على معرفة أنفسنا؛ وكما بَيَّنَّا من قبل فإن الكوزموبوليتانية مفيدة كذلك بالنسبة للمجتمعات حيث تمكنها من استيعاب أفكار جديدة ومؤثرات ثقافية تسهل تطورها وتمنع ركودها وتحللها. على أن هذا التأكيد العام لمزايا الكوزموبوليتانية ليس مرتبطًا بالعولمة مباشرة بالطبع، وإن كانت هناك جوانب منها (من العولمة) مثل تكنولوجيات المعلومات والاتصال العالمية وتزايد وتيرة السفر، يمكن أن تسهل الخبرات الكوزموبوليتانية، والحقيقة أن مقاوَمة الضغوط الكوزموبوليتانية ستجعل الأفراد والمجتمعات يحاولون عزل أنفسهم عن عمليات العولمة.

(٨-٢) ما الدليل على انتشار الكوزموبوليتانية؟

هناك جِدال مُضاد للقضية التي نتناولها هنا، مفاده أنه لا يوجد دليل ملموس على انتشار الكوزموبوليتانية، هذا الانطباع يُقوِّيه، في أوروبا، تزايُد التأييد للأحزاب والجماعات اليمينية المتطرفة في الفترة الأخيرة، إلا أن الحظوظ الانتخابية مُؤشِّر لا يمكن التعويل عليه كثيرًا لقياس التوجهات العامة. الأهم من ذلك هو أن عددًا من العمليات والتطورات طويلة المدى، المرتبطة بالعولمة — مثل تقدُّم تكنولوجيات المعلومات والاتصالات وزيادة

السفر والتحديث الانعكاسي وتحديات الدولة-الأمة والتأكيد الكبير على التعليم العالي — كل ذلك يمكن أن يُولِّد أشكالًا من الكوزموبوليتانية.[٨] وبينما ينبغي ألا نقلل من أهمية أو أخطار اليمين المُتطرِّف، يبدو أن التوجهات التاريخية تعمل ضد هذه الأخطار. الواقع أن الانبعاث الحديث لليمين المتطرف يمكن قراءته باعتباره معركة وقائية، ومحاولة للتمسك بالحدود وبالنظام في مواجهة التَّغيُّر وعدم التَّوقُّع والسيولة المصاحبة لعمليات العولمة؛ كما أننا في عصر العولمة سيكون علينا أن نغير من توجهاتنا إن لم تكن مُنطوية على مُفارَقة تاريخية، فالأفراد الذين يرفضون التَّكيُّف سيجدون أنفسهم في خصام مع صور التواصل المختلفة التي تُميِّز العصر، والأرجح أن من سيزدهرون في عصر العولمة هم أولئك المنفتحون على الثقافات والتقاليد الأخرى، القادرون على التعلم منها والأخذ عنها.

(٣) مَن أو ما الكوزموبوليتان؟

من النظر إلى الجوانب الثقافية والاجتماعية للكوزموبوليتانية يتبلور تَصوُّرُنا لها هنا كتجربة معيشة، وهو أمر ممكن عندما نستطيع أن ننظر إلى ما هو أبعد من ثقافتنا القومية، وعلى الرغم من ذلك فإن تَخلِّيَك عن ثقافتك الخاصة لا يعني أنك أصبحت كوزموبوليتان. الكوزموبوليتانية ليست حالة مكتملة، على نحو أكثر تحديدًا، هوياتنا القومية وثقافتنا الخاصة لا تستبعد التطور من منظور كوزموبوليتاني؛ كذلك فإن سيادة الدولة-الأمة والقومية لا تعني أن أي شخص لا يمكن أن يَتحرَّر تمامًا من ارتباطاته القومية. فالمرء يمكن أن يظل روسيًّا أو مكسيكيًّا مثلًا وهو كوزموبوليتان. لكي تكون كوزموبوليتان، منفتحًا على الثقافات والتجارب الثقافية الأخرى، فإن ذلك يتطلب أن تكون مُتحرِّرًا من القيود والانحيازات، وهو ما يعيدنا إلى تعريف الكوزموبوليتانية الذي لخصناه في بداية هذا الفصل. طالما نحن لم نعرف بثقافتنا القومية الخاصة يبقى الاحتمال بأن نُطوِّر نحن موقفًا كوزموبوليتانيا؛ وكما رأينا فإن العولمة يمكن أن تُسهِّل

[٨] يستخلص «أولريخ بيك» نتيجة تخص هذا الجدال حول «العصر الثاني للحداثة» الذي ساعدت الحداثة في تأكيد أننا ندخله. ويعتبر «بيك» الكوزموبوليتانية حليفًا للعولمة؛ حيث إنها تتحدَّى الدولة-الأمة: «العولمة تعنى أن عددًا كبيرًا متزايدًا من العمليات الاجتماعية غير مكترث بالحدود القومية». (٢٠٠٢م، ٢٦)، على أن «بيك» يحذر بأن ذلك لا يعني أننا سنصبح كلنا كوزموبوليتان، بما أن الحركات المضادة سوف تبقى كما هي.

هذا الانتقال؛ لأن عملياتها وتَجلِّياتها تمكننا من ممارسة تعددية من المؤثرات الثقافية، وأن نكتسب ارتباطات ومصادر للولاء، بل إننا إذا قبلنا حالة الهجنة، وأن النتيجة الرئيسية للعولمة هي إحداث المزيد من الاختلاط وتقليل التمايز الثقافي، يصبح من الأسهل نظريًّا أن نتخطَّى الحدود القومية. العالم، باختصار، أصبح «طيفًا متدرِّجًا يحتوي فوارق واختلافات مختلطة» (Geertz, 1980: 147).

أن تكون كوزموبوليتان لا يكفي أن تكون، فقط، متحررًا من الانشغالات القومية. إذا كان ذلك هو المعيار الوحيد، فقيادة ومُؤيِّدو «القاعدة» سيكونون مؤهلين إذن ليكونوا كوزموبوليتان؛ لأنهم برغبتهم في عودة الخلافة إنما يبحثون عن نهاية الدولة-الأمة في العالَمَين العربي والإسلامي. لا بد إذن من أن تكون هناك عوامل إضافية ليصبح المرء كوزموبوليتان، سنذكر عاملين منها الآن: لا ثقافة ولا جماعة اجتماعية ولا تراث — سواء قومي أو غيره — ينبغي أن يكون له تأثير علينا لدرجة أن يكبح وجهة النظر الكوزموبوليتانية؛ بعبارة أخرى: شعورنا بالارتباط بثقافة مُفرَدة أو جماعة أو مجتمع ما، ينبغي ألا يكون قويًّا إلى درجة تَحول بيننا وبين احتكاكنا بثقافات أو جماعات أو مجتمعات أخرى. ثانيًا: إلى جانب أن نكون قادرين على استيعاب التجارب الثقافية الأخرى، لا بد من أن تنطوي الكوزموبوليتانية على مجموعة من التَّوجُّهات والقيم (انظر: Held, 2004).

وهكذا سيكون الشخص الكوزموبوليتان مَعنيًّا بمستويات عامَّة للعدالة وحقوق الإنسان، كما سيكون حساسًا بالنسبة للثقافات الأخرى عندما يتفاوَض على هذه المستويات، ولديه شعور بالزمالة مع مواطني العالم، ومُهتمًّا بأساليب المساواة والمشاركة في ثقافات الشعوب الأخرى. سبب آخر للبرهان على هذه الفكرة هو أن إحدى القراءات للشخص الكوزموبوليتان هي اعتباره — ببساطة — شخصًا مستهلِكًا لتجارب ثقافية (غربي على نحو نموذجي)، عابرًا لمجتمعات مختلفة دون أن يكون له حصة في أي منها، وبذلك فهو منتزع عن البشر في تلك المجتمعات؛ وقد عبر «جوناثان فريدمان Jonathan Friedman» عن ذلك على نحو أكثر دقة مجادلًا بأن الكوزموبوليتان شخص «يسهم في عوالم كثيرة دون أن يصبح جزءًا منها» (١٩٩٥م، ٧٨). على النقيض من ذلك، الوضع الذي نتناوله هنا هو أنه بدلًا من التَّرحُّل الحر والاحتفاظ بمسافة وربما اتخاذ وضع الترفع أحيانًا، ينبغي أن يكون الشخص الكوزموبوليتان مُهتمًّا اهتمامًا حقيقيًّا بالثقافات والمجتمعات التي يواجهها؛ لأن ذلك يعني التعبير عن «إنسانية مشتركة»؛ أي الكوزموبوليتانية الخاصة به.

ما نخرج به من هنا هو أن الكوزموبوليتانية عملية انتقائية، فنحن لا نولد كوزموبوليتان. نحن، بالأحرى، نُولَد ونَنْشَأ في مجتمعات مُعيَّنة، أما وجهات نظرنا فتنبع من مجموعة مؤثرات، كثير منها — وليس كلها — ينبع من تلك المجتمعات مثل التعليم الذي حصَّلْناه. هذا يعني أن الفرد الذي يُطوِّر منظورًا كوزموبوليتانيًّا سوف يظل محتفظًا ببعض الولاءات لجماعات بعينها؛ مثل الأسرة والأصدقاء والجماعة الاجتماعية، وسيكون عليه أن يوازن بين توافُقات من الاحتياجات والاهتمامات، بين العام والخاص، وبين العالمي والمحلي في حياته. الكوزموبوليتان سيكون — باختصار — تَجلِّيًا للاختراق المتبادَل بين الكوني والمحلي؛ وفوق ذلك ينبغي ألا نعتقد أن ارتباطاتنا والتزاماتنا الخاصة متنافرة بالضرورة مع الكوزموبوليتانية (انظر: Appiah, 1996).

إن مجتمعاتنا، إلى جانب كونها مَصادر للمعنى والتحقق، يمكن كذلك أن تُزوِّدَنا بالقيم العامة اللازمة للتفكير والسلوك بأسلوب كوزموبوليتاني،[٩] والحقيقة أن الشخص الذي ليس لديه أي تَعاطُف أو شعور بالمَودَّة نحو الناس الذين نَشأَ معهم، ليس من المُرجَّح أن يشعر بأي تعاطُف أو مَودَّة تجاه الإنسانية كلها. بعبارة أخرى: أن تشعر بالولاء نحو «المجتمع الإنساني العالمي» إن جاز لنا أن نستخدم عبارة «مارثا نسباوم» (١٩٩٦م، ٤)، فإن ذلك «لا بد من أن يكون مُتضمِّنًا مَن ينتمون إلى مجتمعك المحلي أو الخاص».[١٠] هناك إذن علاقة بينية بين الكوني والمحلي عندما يكون الأمر مُتعلِّقًا بالكوزموبوليتانية. في هذا السياق مثلًا، إذا كان لديَّ أطفال وقُمتُ بتنشئتهم على قِيَم التسامح والتراحم والمودة، فلا شك أن ذلك سيكون مفيدًا لكل من مُجتمعي الخاص وللإنسانية بشكل عام، وإذا كان أطفالي قد نشئوا وتَعلَّموا على هذا النحو، فلا بد من أن يكون هناك أمل في أنهم لن يكون لديهم أي مَيل للتمييز بين الخاص والعام.[١١] ذلك كله يدعم النقطة التي سبق إيضاحها

---

[٩] بالطبع، ليست كل الدول تعمل بهذا الأسلوب. «أمي جوتمان Amy Gutman» مقتنع بأن «معظم الدول لا تعرف، ناهيك عن أن تُمارِس أي شيء له صلة بحقوق الإنسان» (Gutman: 1996: 66). وهذه نقطة مهمة؛ وفي هذا السياق يرى «جيرار ديلانتي Gerard Delanty» (٢٠٠٠) أن الكوزموبوليتانية لها جذورها فيما يسميه بالمجتمعات الأهلية.

[١٠] للاطلاع على نقاش مُهم حول ما إذا كان سيصبح علينا الالتزام على نحو أكبر بمجتمعاتنا، أكثر من التزامنا بالمجتمع العالمي، انظر: Samuel Scheffler, 1999

[١١] هذه النقطة من وحي مقال «هيلاري بتنام Hilary Putnam» الذي يحمل عنوان: Must We Choose between Patriotism and Universal Reason? (1996).

عن الدور الذي يمكن أن يقوم به التعليم والتحديث الانعكاسي في تدعيم الذكاء النقدي، الذي يمكن بدوره أن يقدم الأساس لخيار كوزموبوليتاني، وامتلاك ولاءات مُتعدِّدة، وتَعدُّدية في الاهتمامات التي تتجاوَز حدود التمايزات العامة – الخاصة.

(٤) ... وأخيرًا

كان الاهتمام في هذا الفصل مُنصبًّا على استكشاف الروابط الممكنة بين عمليات العولمة والأبعاد الثقافية والاجتماعية للكوزموبوليتانية. لم يكن هناك زَعْم بأن التَّدفُّقات الثقافية المتزايدة هي التي تُفرِز الكوزموبوليتانية بالضرورة، ولكننا رأَيْنا أن هناك عددًا من العمليات طويلة المدى المرتبطة بالعولمة أو تُعْتَبر منتجات فرعية لها، قادرة على استثارة الكوزموبوليتانية.[١٢] التطورات الكونية المعاصرة وبخاصَّة الهجرة العالمية، التفاعل الثقافي الكبير والاتصالية، المدن المُعَولَمة، المخاطر الكونية، التحديث الانعكاسي، المستويات المرتفعة للتعليم، التدفقات الثقافية المتزايدة ... بالطبع، كل ذلك يحمل إمكانيات خلق تَوجُّهات وميول كوزموبوليتانية، بإتاحة الفرصة لنا لأن نفكر فيما هو أبعد من ثقافتنا ومجتمعاتنا الخاصة. في هذا السياق، فإن التحديات التي تجلبها عمليات العولمة للثقافات القومية والدولة-الأمة، هي متطلبات ضرورية مسبقة لتحقيق ارتباطات وولاءات أبعد من هذه المكونات.

على أية حال، ينبغي ألا نبالغ في أهمية العلاقة بين العولمة والكوزموبوليتانية؛ فالعولمة، كما يرى «جان آرت شولته Jan Aart Scholte» كل ما فعلته هو أنها شَجَّعتْ «نموًّا متواضعًا في الارتباطات الكوزموبوليتانية» (٢٠٠٠م، ٥). الأهم، أن تحديد انتشار أو عدم انتشار الكوزموبوليتانية ليس أمرًا هيِّنًا، فهو شيء ينعكس في ندرة المعلومات والبيانات المتاحة؛ ولذلك فإن التركيز هنا مُنصَبٌّ على وصف التَّوجُّهات العولمية والتوجُّهات العريضة ذات الآثار الكوزموبوليتانية المحتملة، لقد فحصت «بيبا نوريس Pippa Norris» (٢٠٠٠) على أية حال، البيانات المتاحة بالنسبة للعولمة على ضوء عمليتي المسح اللتين أُجْرِيَتا في «١٩٩٠–١٩٩١م، و١٩٩٥–١٩٩٧م»، للقيم العالمية المبنية على أدلة من ٧٠ دولة، لتكشف

[١٢] على الرغم من أننا ينبغي ألا ننسى أن الكُتَّاب المتشككين في العولمة سوف يرتابون في طبيعة هذه العمليات وربما ينكرون وجودها.

عن أنه مُقارَنة «بالعالم كله»، كانت نسبة تماهي الناس بقوة مع دولتهم أو محليتهم أو منطقتهم هي: ١٥٪، و٣٨٪، و٤٧٪ على التوالي، ولكن المسح كشف كذلك عن فجوة جيلية، فأولئك الذين وُلِدوا بعد الحرب العالمية الثانية كانوا أكثر ميلًا نحو رؤية أنفسهم بوصفهم مواطنين كوزموبوليتان أكثر من الأجيال السابقة، مما يدلُّ على أن «الرأي العام، على المدى الطويل، يتحرَّك في اتجاه أكثر عالمية» (ibid., 175).

من المثير للاهتمام كذلك، أن «نوريس» تُسلِّط الضوء على المستويات التعليمية المرتفعة وعمليات التحضير المتزايدة باعتبارهما يُسهِمان في هذا التوجه؛ على أن مثل هذه البيانات قديمة (مر عليها أكثر من عقد)، ولكي نعود إلى جدال هذا الفصل ينبغي عدم النظر إليها — أو اعتبارها — باعتبارها حالة «إما ... وإما، أي إننا إما أن نكون كوزموبوليتان أو محليين، أو إما كوزموبوليتان أو قوميين». الكوزموبوليتانية، بالأحرى ينبغي اعتبارها عملية تراكمية، تتميز بتجمع مؤثرات ثقافية وولاءات وتجارب تتفق مع قدراتنا بوصفنا بشرًا على امتلاك أكثر من هوية، على أن ذلك يعني أيضًا أن صحة وسلامة الصلات بين العولمة والكوزموبوليتانية تعتمد على دقة فَهْم المرء للعولمة المعاصرة، وكما رأينا في الفصول السابقة فإن العمليات المتعددة للعولمة قادرة كذلك على خلق رُدود فعل قومية ضيقة الأفق.

الأشكال الأوسع والأعمق من التواصلية الكونية المتبادلة يمكن أن تساعدنا على التفكير فيما هو أبعد من الدولة-الأمة، كما تُذكِّرُنا في الوقت نفسه بارتباطنا بها، وخاصة في عالم سريع التغير؛ وسيكون على المشاعر الكوزموبوليتانية أن تتنافس دائمًا مع الجذب الشديد لارتباطاتنا المحلية، وتلك بالتأكيد وجهة نظر «أنتوني سميث Anthony Smith» الذي يعتقد أن الثقافة الكوزموبوليتانية ستكون ضحلة وبلا جذور مقارنة بثقافاتنا «العميقة» القائمة (١٩٩٥م، ٢٤). من هنا وبالنسبة للمستقبل المنظور، سوف يظل صدى الولاءات المحلية والقومية يتردد لدى كثير من الناس، رغم أن ذلك، كما رأينا، لا يمثل عقبة في سبيل تكوين منظور كوزموبوليتاني ينبغي النظر إليه باعتباره عملية تَكوُّن ذاتي. عندما تَمنعُنا ولاءاتنا الخاصة من جمع هذه التجارب ومن مواجَهة الثقافات الأخرى على النحو الصحيح، حينذاك فقط يصبح هناك مشكلة فيما يتعلق بالكوزموبوليتانية.

على أن تطوير نظرة كوزموبوليتانية في النهاية سيكون رهنًا بعدة عوامل أكثر من مجرد توفُّر «فرص كوزموبوليتانية» والضغوط التي تُولِّدها المشكلات المرتبطة بالعولمة، وهذه تتضمن نمط عملية أو عمليات العولمة المرتبطة بها، والمجتمعات التي يحدث فيها

ذلك التفاعل، والأفراد الذين يمارسون هذه المواجَهات؛ فليست كل المجتمعات مثلًا تَمر بعمليات التحديث الانعكاسي الذي لخصناه سابقًا. يضاف إلى ذلك أن الفهم، أو حتى التَّقمُّص العاطفي، الناتج عن التواصل والألفة مع الثقافات المختلفة سوف يَتوقَّف إلى حد بعيد على الأفراد بناء على تجاربهم الحياتية وميولهم وخلفياتهم التعليمية والاجتماعية. وسوف يُؤثِّر ذلك فيما إذا كان الناس يريدون أو لا يريدون ممارسة ثقافات مختلفة، أو يعتبرون المهاجرين خطرًا، أو على استعداد لإقامة علاقات تجارية مع الشركات الأجنبية، وهكذا. لهذه الأسباب فإن طبيعة وتأثير عمليات العولمة مُعقَّدة ومُتفاوتة في الوقت نفسه.

باختصار، سوف يتوقَّف ما إذا كانت الكوزموبوليتانية نابعة من التدفقات الكونية المتزايدة وأشكال التواصل المتبادَل، على الأطر الخاصة التي تُمارَس فيها هذه القوى وعلى الجماعات والأفراد الذين يمارسونها. هذه الأطر سوف يتخللها بالطبع، وإلى حد بعيد، عمليات عولمية تساعد في تَشكُّلها، وهو ما يبين مرة أخرى أهمية فحص تقاطعات الكوني والمحلي واستخدام سلسلة من الاستشرافات المنضبطة جزءًا من تحليلنا بدلًا من تَبنِّي أسلوب بحث سوسيولوجي وثقافي فقط، وهو ما يعني كذلك أن الأشكال والدرجات المختلفة للكوزموبوليتانية (تنويعات على الكوزموبوليتانية إن شئت)، سوف تظهر، وهو ما يعيدنا إلى النقطة التي أوضحناها في بداية هذا الفصل: التوجه الظاهر للنظر إلى الكوزموبوليتانية بصيغة الجمع.

للمزيد

- الكوزموبوليتانية مفهوم يَلقَى اهتمامًا أكاديميًّا ونقديًّا متزايدًا. أحد المُنظِّرين الذين حاولوا — على نحو خاص — استكشاف العلاقة بين العولمة والكوزموبوليتانية هو «أولريخ بيك Ulrich Beck» في أعمال مثل: What is Globalization? (2000)، ومقال بعنوان: The Cosmopolitan Perspective: Sociology in the Second Age of Modernity (2002).
- من أهم الكتابات التي تتناول هذ الموضوع مقال Ulf Hannerz بعنوان:

  “Cosmopolitans and Locals in World Culture” (1990).
- عن العلاقة بين الكوزموبوليتانية والدولة-الأمة وقضية السيادة انظر: Kymlicka and Straehle (1999) and Pogge (1992) على التوالي.

- من الكتب التي تتناول الأبعاد الثقافية والاجتماعية للكوزموبوليتانية، انظر:

- C. A. Breckenridge et al. (eds), “Cosmopolitanism,” (2002).
- John Tomlinson, “Globalization and Culture,” (1999a).
- John Urry, “Global Complexity,” (2003).

خاتمة

عولمات ثقافية

ما العولمة الثقافية إذن؟ ما طبيعة العلاقة بين الثقافة والعولمة؟ ما المتضمنات التي تنطوي عليها العولمة لفهمنا للثقافة؟ هذه الأسئلة كلها سوف نتناولها من خلال التقريب بين المجادَلات والقضايا الرئيسية لهذا الكتاب.

(١) العولمة الثقافية: تحديات تحليلية

بدايةً، ينبغي التَّعرُّف على ما أصبح واضحًا — وأتمنى أن يكون قد أصبح كذلك — على امتداد هذا العمل، وبالتحديد أن العولمة الثقافية تقدم لنا عددًا من التحديات التحليلية وخاصة المجال الواسع للموضوع وكون العلميات الكونية لم تنتشر بعدُ في كل أجزاء العالم، وأنها حتى في تلك الأماكن التي وصلت إليها لم يكن ذلك بشكل مُتَّسِق، هذا الوضع يخلق بدوره عددًا من المشكلات عندما نتأمل كيف تؤثر أشكال التواصلية الكونية في الثقافات الكونية أو تسهم في أنماط الصراع الثقافي، وكلها أمور ينبغي تحليلها في عملية التقمص التي نقوم بها. لا بد كذلك من أن نضع في اعتبارنا أن المحلي يمكن أن يكون له صدًى كوني، فالتذكارات الثقافية والنصوص والأشكال المادية الأخرى — على سبيل المثال — يمكن أن تتجاوز ثقافات وأماكن بعينها ويكون لها مقبولية لدى العامة وتؤثر فيهم؛ ومما يزيد الأمر تعقيدًا أن للعولمة تاريخًا طويلًا وإن كان غير منتظم. وكما رأينا في الفصل الأول، فإن أسس مرحلتها الحالية قد وُضِعَت في مراحل سابقة، على الرغم من أنه كانت هناك جوانب من العولمة المعاصرة تؤكد تَمايُزها عن المراحل الأخرى، بما في ذلك الحجم غير المسبوق للتحرك الثقافي والتمازج المتزايد والتطورات التي تفرز تحدياتها

التحليلية الخاصة: بيد أن الأهم هو أن تعريف العولمة الثقافية أبعد من أن يكون واضحًا كما سنبين الآن.

(١-١) العولمة

إذا بدأنا بتحليل مفهوم العولمة الثقافية إلى مكوِّناته، فسرعان ما يتضح أن هناك عدم اتفاق على ما نعنيه أو ما ينطوي عليه بالفعل. التفسيرات تتراوح بين أشخاص يرون العولمة تحدِّيًا يواجه عصرنا (e.g., Blair, 1996)، وآخَرين يعتبرونها «تُدمِّر التنوع الثقافي والتجارب الشخصية» و«تُحوِّل المواطن إلى مستهلِك» (Touraine, 1997, 68). هذه الطبيعة المختلف عليها للعولمة نجدها منعكسة في أساليب الاستشراف الخاصة التي تنتهجها المجالات المعرفية المختلفة في تناولها لها. وبينما يربط كثير من علماء الاجتماع العولمة بالحداثة وبالمرحلة الحديثة — كما رأينا — فإن كثيرًا من المُؤرِّخين ينظرون نظرة أبعد لتاريخها. هناك كذلك سبب آخر للاختلاف وهو المعيار الذي نستخدمه جزءًا من تعريف كلٍّ منا للعولمة، عندما نَتصوَّر العولمة مثلًا باعتبارها مُجرَّد أشكال مُتعدِّدة من التواصل الكوني المتبادَل، فإن ذلك يعني أنها لا تتضمن علاقات إنسانية عميقة، ويرسخ فهمها باعتبارها عملية تاريخية طويلة المدى على اعتبار أن المجتمعات كانت تتفاعل بهذه الطريقة لزمن طويل. إلا أننا لو نظرنا إلى العولمة باعتبارها أشكالًا متعددة من الاعتماد الكوني المتبادَل، فسيكون ذلك في حاجة إلى نمط مختلف — نوعيًّا — من العلاقات الإنسانية وهو نَمَط من الصعب سبكه والحفاظ عليه. وعلى اعتبار أن السفر والانتقال والاتصال كانت أمورًا صعبة في المراحل الباكرة من التاريخ الإنساني، يمكن أن تكون العولمة — من هذا المنظور — مجرد ظاهرة حديثة.

(١-٢) الثقافة

الثقافة كذلك مفهوم إشكالي عَصِي على التعريف المحدد، كما تَدلُّنا التصورات المتعددة لها. إلا أننا إذا نظرنا إلى الثقافات باعتبارها كيانات غير متمايزة — كما جادلنا في الفصل الثاني — وأنها تُثري بعضها البعض بمؤثرات مختلفة، يصبح من الملائم أن نتصور الثقافة باعتبارها «عملية مستمرة» وليس شيئًا ثابتًا مستقرًّا، وعلى الرغم من أننا ينبغي ألا نبالغ في أهمية فكرة السفر وسهولة انتقال المؤثرات الثقافية؛ لأن ذلك قد يُعرِّضنا لخطر إهمال عمليات التَّكوُّن الثقافي وأشكال المقاوَمة، ومن ثم عدم فَهْم الفوارق الثقافية، مثال

على حالة التوجهات الثنائية هذه ما نراه بالنِّسبة للكرنفال البرازيلي، حيث يسود القلق لدى بعض البرازيليين لأن كرنفالاتهم أصبح يسودها الـ DJ، ويسيطر عليها الموسيقيون الأجانب وخاصَّة بموسيقاهم الإلكترونية التي يعتبرونها إهانة للكرنفال الأفرو-برازيلي الحقيقي، ما حدث أن القلق تَصاعَد إزاء هذا الخطر على الهُوِيَّة الثقافية البرازيلية، لدرجة أن عددًا من مدارس السامبا في «ريو دي جانيرو» حظرت اشتراك الأجانب في عروضها الكرنفالية.

في الوقت نفسه، نجد المُدوِّنين البرازيليين يُشبِّهون الموسيقيين والمُؤَدِّين الأجانب بالغزاة الهولنديين الذين جاءوا إلى بلادهم في القرن السابع عشر (Phillips, 2007). وهكذا يوجد مفهوم عن الثقافة البرازيلية باعتبارها شيئًا فريدًا، جديرًا بالحفاظ عليه رغم أنه — حتمًا — يَتطوَّر في عملية مستمرة، وهذا التدخل الأخير ما هو إلا أحدث مراحل تطوره.

(١-٣) العولمة الثقافية

إذا جمعنا هذين المفهومين (مفهوم العولمة ومفهوم الثقافة) وتَناوَلْنا العولمة الثقافية، فما النتيجة التي نخرج بها من هذه الدراسة عن الموضوع؟ مشكلتنا المباشرة هي أننا مُواجَهون بأشياء كثيرة مستمرة، بما أدَّى بـ «أولف هانرز (UIf Hannerz (1989b» أن يصف ذلك بـ «المجمع المسكوني الكوني»، ثقافة كونية ذات علاقات ثقافية متبادَلة متداخلة؛ وعلى الرغم من أن ذلك قد يكون توصيفًا دقيقًا للحالة المعاصرة، إلا أنه لا يفسرها؛ ولذا نحن في حاجة إلى التَّعمُّق قليلًا وأن نعترف بأننا لا نستطيع أن نفهم العولمة تمامًا من خلال الموشور الثقافي. وبينما الشكل الثقافي من بين كل أشكال العولمة هو الذي نمارسه على نحو يومي، وبينما هو الأكثر وضوحًا، علينا على الرغم من ذلك أن نضع باعتبارنا جوانبه وأبعاده الأخرى. بهذا المعنى، فإن الأشكال الاقتصادية والسياسية للعولمة أقل سهولة في اكتشافها، رغم أن ذلك لا يعني أن ممارستنا لها ملموسة على أي نحو بدرجة أقل، إن قرار استثمار تتخذه شركة عابرة للحدود القومية بمركزها الرئيسي في طوكيو مثلًا، يمكن أن يكون له تأثير مباشر على فرص وآفاق العمالة ... ويتبع ذلك تأثير في أساليب حياة عُمَّالها في كثير من مناطق العالم. الأكثر أهمية من ذلك — كما رأينا — أن أبعاد العولمة هذه متداخلة باستمرار، وعليه فإن ذلك يَتطلَّب استشرافًا مُتعدِّد المجالات حتى عندما يكون تركيزنا على العولمة الثقافية. على سبيل المثال، كثير من المُنتَجات الثقافية التي نقابلها بدءًا من برامج التليفزيون وانتهاء بالسلع الاستهلاكية، هي كلها نتاج الأبعاد الاقتصادية والتكنولوجية والسياسية للعولمة، وإذا تناولنا البعد

السياسي للعولمة على سبيل المثال، فسنجد ذلك موجودًا في اتِّساع مؤسَّسات التحكم العالمية وخاصة في شكل الاتفاقيات التجارية التي تمكننا من مواجَهة هذه المنتجات الثقافية. باختصار عمليات العولمة الثقافية ليست بمعزل بعضها عن البعض، جميعها متواشجة أبعاد وعمليات أخرى للعولمة.

أما بالنسبة لطبيعة العلاقة بين العولمة والثقافة، فلا بد من الاعتراف بأن عمليات العولمة لا تعرف الثقافة في المرحلة المعاصرة وإنما هي التي تُشكِّلها بالأساس. بعبارة أخرى، الثقافات، سواء كانت قومية أو دينية أو محلية ... أو غير ذلك، لها تاريخ ويتم سَبْكها في مجمل المساعي الإنسانية كما يُثريها انهماكنا في عمليات العولمة وتأثُّرنا بالتدفقات الثقافية. على الرغم من ذلك، إذا كان علينا أن نحدد تأثير مثل هذه التدفقات، فسنكون بحاجة للاعتراف بالقلق؛ حيث إن استخدام الاستعارات على هذا النحو يمكن أن يُبقِي نقاشنا مُجرَّدًا وعامًّا. لكي نعالج هذه المشكلة علينا أن نقوم بتشريح هذه التدفقات لكي نعرف مُكوِّناتها (أفكار – صور – أصوات – رموز – بشر – رأسمال – منتَجات)، وما إذا كانت كونية - أو محلية أو إقليمية في طبيعتها، وأن نضع في اعتبارنا مستوياتها المختلفة من حيث مداها وحجمها. عملية الاستقصاء هذه سوف تكشف لنا بالتأكيد عن الأصول المتعددة والمتنوعة للتدفقات الثقافية المعاصرة، وكذلك عن طبيعتها ذات الاتجاهات المتعددة، وهذا بدوره يساعد في زعزعة فكرة وجود ثقافة كونية واحدة موحدة (الفصل الرابع). حتى إذا قبلنا أنه سيكون هناك دائمًا لاعبون وقوى دائمة تُثري هذا الجانب من العولمة الثقافية، فإن ذلك لا يستبعد إمكانية وجود تدفقات موازنة إلى جانب قوى مقاومة. في هذا السياق، فإن الهجرة والسفر وتكنولوجيات المعلومات والاتصال تؤدي إلى مؤثرات ثقافية من قبل العالم غير الغربي تخترق الغرب وتشكل الثقافة بناء على ذلك سواء أكان ذلك في شكل موسيقى أو أزياء أو مسرح أو غير ذلك من الممارسات الثقافية. يضاف إلى ذلك أن كثيرًا من الكُتَّاب يعتبرون التدفقات والعمليات الخاصة بالعولمة تعمل على طمس الهويات الثقافية الموجودة، وتُولِّد هويات أكثر تعقيدًا، وهو ما تعكسه الهجنة والتعددية العرقية والثقافية (انظر: Nederveen Pieterse, 2004: Garcia Cancilini, 1995).

(٤-١) مشكلة الكوني-المحلي

تحليل التدفقات الثقافية ومحاولة تحديد تأثيرها المحتمل، عملية أكثر تعقيدًا ممَّا يبدو إلى الآن؛ وذلك لأننا مواجَهون على نحو مستمر بما وصفه «رولاند روبرتسون» بـ «الاختراق المتبادَل» بين الكوني والمحلي، وهكذا فإن الكوني يُثْرَى بالمؤثرات المحلية والعكس صحيح،

كما أن هناك مصالح وجماعات تُشجِّع مثل هذه العلاقة المتبادَلة بنشاط، وكما هو معروف جيدًا فإن نشطاء حماية البيئة مستمرون منذ سنوات في حثِّنا على أن «نُفكِّر كونيًّا ونعمل مَحلِّيًّا». والشركات العالمية — بالمثل — تواصل عملها من أجل إضفاء الطابع المحلي على ما هو كوني وتكييف منتجاتها بما يُناسب الأسواق المحلية، لكن حتى بدون مثل هذا التشجيع والتحفيز فإن الأفراد والجماعات — بوازع من أنفسهم — يسبغون الطابع «المحلي» على الأشياء والأصوات والرموز التي تكون التدفقات الثقافية في النهاية (الفصل الرابع).

ومما يُعقِّد الأمور أكثر من ذلك أن «المحلي» الذي يتخذ بالفعل أشكالًا عدة (دولة-أمة، جِيرة، تراث … إلخ) من المُرجَّح أن يكون أكثر تَنوُّعًا داخليًّا عن قبل، نتيجة للاتصالية الزائدة مع بقية العالم وحركية الثقافات الجديدة وانتقالها إلى ثقافتنا المحلية، وهي نقطة تنطبق حتى على الدولة-الأمة ذات الأنظمة والتقنيات الخاصة لتنمية التماسك واللُّحمة الاجتماعية. «دورين ماسي Doreen Massey» (٢٠٠٥) تكتب عن التعدديات الداخلية الفاصلة للمكان، وترى أننا نحتاج أن نفكر في التواصل بدلًا من المكان بالنسبة للتفاعل الإنساني، على الرغم من أنه ينبغي عدم إغفال حقيقة أن هذه الروابط مرنة وديناميكية في ظل ظروف العَولَمة المعاصرة وأن من الصعب أن نُجمِّدها في مكانها. الأثر التراكمي لهذه التطورات يجعل «روبرت هولتن Robert Holton» (٢٠٠٥) يعتقد أن وحدتنا للتحليل يجب ألا تظل هي القومي المحلي أو الكوني، وإنما المحلي الكوني فحسب وهو ما يتطلب استخدام محلية/كونية منهجية.

ربما تبدو فكرة وجود علاقة ثنائية بين الكوني والمحلي قديمة في ظل الظروف المعاصرة، والحقيقة، كما رأينا في الفصل الثاني، أن تطورات مثل القوميات العابرة للحدود إنما تزيد الأمور تعقيدًا بإبرازها الروابط التي تتقاطع عَبْر هذه الثنائية. ليس التمايز الكوني المحلي هو الواقع فقط تحت ضغوط التطورات العولمية المعاصرة، فالشيء نفسه ينطبق على فكرة الوطن والخارج، الداخلي والخارجي، العام والخاص. يُضاف إلى ذلك أن الجمع بين التطورات التكنولوجية والتَّحوُّلات في طبيعة الإنتاج الرأسمالي تنطوي على كثير من الشَّخصنة، عندما يتعلق الأمر بكيفية ممارستنا للتدفُّقات الثقافية. هذا يعني مثلًا أن الموسيقى والبرامج التي تقوم بتحميلها من الإنترنت، والمجموعات المتزايدة من برامج التليفزيون التي نختارها، وقنوات الأقمار الاصطناعية التي نشترك فيها، والصحف الرقمية، ومصادر المعلومات الأخرى التي نشترك لكي نتلقاها، كل ذلك

يأتي نتاجًا لأذواقنا الخاصة. من هنا فإن التَّباين الثقافي يتأكد، بناء على حقيقة أن الأفراد أنفسهم هم المنغمسون على نحو متزايد في تشكيل الكثير من خبراتهم الثقافية. مثل هذا التَّحوُّل يُولِّد انعكاسية، حيث يصبح الفرد أكثر وعيًا بعمليات الإنتاج والاستهلاك الثقافي ودورهما داخل هذه العمليات، ولكن بالإضافة إلى أن ذلك يعني أن تَنوُّع الاستجابات على المستوى المحلي سوف يزيد تفسيره لهذه الظاهرة مع اتباع المزيد والمزيد من الناس لمثل هذا الأسلوب في الحياة. لكثير من الأسباب السابقة، هناك جدل الآن حول ضرورة أن نقلع عن اعتبار المحلي نقطة التوقف التي يصل إليها الانتشار الكوني (Nustad, 2003)، وأن نتحرك إلى ماهو أبعد من ثنائية الكوني المحلي (Nustad, 2003) على الأقل، فكرة أن الكوني يَتكوَّن من «تعددية من المحليات» (Morley and Robins, 1995)، أو كون المحلي مفهومًا علائقيًّا مدينًا بوجوده لعلاقته بالكوني؛ فكرة إشكالية. وحيث إننا جادلنا هنا بأن الثقافة يتم تَصوُّرها باعتبارها عملية مستمرة، مؤسَّسة على شبكات من المعنى والحركة التعددية، فقد يكون من غير الضروري أن نُصبِح مشغولين أكثر من اللازم بتحديد ما هو كوني وما هو محلي، بعبارة أخرى، ينبغي ألا نفكر بالثقافة في علاقتها بأماكن مُعيَّنة، وخاصَّة أننا في مسيرتنا اليومية نتحرك حاملين معنا ثقافتنا، منغمسين في تدفقات وعمليات كونية عابرة للحدود في أُطر مختلفة (الفصل الثالث). لذا هناك الكثير في حياتنا المتصلة ثقافيًّا لا يعتمد على المكان. هناك مُستمِعو الموسيقى العالمية وأتباع الأديان والمشاركون في الحركات الاجتماعية باعتبارهم أمثلة. لذا، لتحديد بعض الصلات والروابط الموجودة بين العولمة والثقافة، نحن في حاجة لتفحص كل الظروف والوسائل التي يُسهِم فيها وبها الأفراد والجماعات والمؤسَّسات ويشاركون في التدفقات والعمليات المختلفة للعولمة، كل منهم بثقافته وتاريخه. الناس ليسوا سلبيين جالسين في أوطانهم في انتظار التدفقات الثقافية الكونية، إنهم يُسهِمون فيها بإيجابية، وهذا واضح على نحو خاصٍّ لدى جماعات الهجرة والشَّتات العابرة للحدود القومية. حتى المستقرون في أماكنهم وغير المُترحِّلين يتواصلون كونيًّا كلما استخدموا الكمبيوتر والإنترنت وتراسلوا بالبريد الإلكتروني ... وإن كان ذلك بمعنى محدود. كما أنهم يُصبِحون جزءًا من الميديا وتدفُّقات الاتصال في كل مرة يتركون فيها التليفزيون والراديو ويقومون بإجراء اتصالات تليفونية دولية في أي لحظة. إذن، إلى جانب مُنظَّمات (مثل الأمم المتحدة)، وأحداث كبرى (مثل الأولمبياد)، ومؤسَّسات قوية (مثل المؤسسات الإعلامية المتعددة الجنسية)؛ ستكون هناك طُرق وقنوات عدة يُسهم فيها ومن خلالها الناس العاديون في التواصلية الكونية. ويعني ذلك كذلك أن

هناك معنًى مزدوجًا لفكرة الإطار في المرحلة المعاصرة: الظروف المُحدَّدة التي يعمل فيها الأفراد والجماعات؛ ولكن أيضًا، الإطار الكوني الرئيسي للأشكال الأوسع من التواصلية.

(٥-١) العامل البشري والعولمة الثقافية

وجود العناصر البشرية في صميم عملية التَّقصِّي التي نقوم بها، يتطلب أن نضع تَصوُّرنا للعولمة في الاعتبار، وهو أمر تُثْريه الأيديولوجيات والحوار الدائر أي خطاب العولمة. يَتطلَّب الأمر كذلك أن نقوم بتحليل كل ما يدل على بزوغ وعي كوني، كثيرون منا — بالطبع — ممن يسهمون في التواصلية الكونية لن يكونوا واعين دائمًا بأننا نفعل ذلك، رغم الكشف هنا عن أن أحد الملامح المُميِّزة لعصرنا هو أن الناس منخرطون في علاقة أكثر انعكاسية مع العلميات السائدة. يضاف إلى ذلك أن تَبنِّي هذا النمط من الاستقصاء الذي نجادل به هنا، من المُرجَّح أن يكشف عن أن الناس لديهم أنماط مختلفة من العلاقة مع التدفقات والعمليات الخاصة بالعولمة — سلبي، انعكاسي، غير مكترث، معارض … إلخ — بما يُعبِّر عن ظروفهم الخاصة وأطر عملهم (التي تُثْرى بهذه المواجهات)، وأن هناك أشكالًا أخرى كثيرة من الانغماس في عمليات العولمة والاستجابة لها، مثل محاولة الحفاظ على الثقافات القومية أو توليد تَوجُّهات كوزموبوليتانية وأساليب حياة مثل تلك التي تناولناها هنا. ذلك كله دليل على الطبيعة المُعقَّدة للعلاقة بين العولمة والثقافة، ويُؤكِّد أن العولمة الثقافية مُتشابِكة ومتنافِرة وجمعية في آنٍ؛ ولذا لا بد مِن تَصوُّرها باعتبارها «عولمات ثقافية» بصيغة الجمع. يتبع ذلك أن الأمر يُصبح إشكاليًّا سواء حاولنا تحديد النتائج الثقافية للعولمة كما فعل «هولتن Holton» (٢٠٠٠)، و«باربر Barber» (١٩٩٦)، «هنتنجتون Huntington» (١٩٩٧)، أو مناقشة السببية في علاقتها بالعولمة، كما لو كانت عاملًا مستقِلًّا له دافعيته وأجندته الخاصة، الحقيقة أن هناك في أدبيات العولمة اعترافًا متزايدًا بالطبيعة المُعقَّدة لهذا الموضوع، يَتَّضِح في التَّحوُّل نحو البحث الإمبيريقي والتحليلات على المستوى الصغير للفاعلين وللعناصر المُشارِكة في العمليات الكونية والعابرة للحدود القومية، وتَجنُّب التنظير العام على المستوى الأكبر؛ ففي الصحف الأكاديمية مثل Global Networks نجد دراسات مُوسَّعة عن الشبكات الكونية والممارَسات العابرة للحدود والمهاجرين والمؤسَّسات التجارية والمهنية، والمنظمات العالمية غير الحكومية، والمجتمعات الإلكترونية. هذا النوع من الأبحاث يجري كذلك داخل المؤسَّسات لفحص الأساليب التي تتواصل وتتفاعل مع مؤسَّسات وكيانات أخرى، وفي هذا السياق نجد أن «مارتن

كارنوي Martin Carnoy»، و«مانويل كاستلز Manuel Castells» (٢٠٠١) قد قامَا بتطبيق مثل هذا الأسلوب في الاستشراف على الدولة-الأمة، وعلى أساس استنتاجاتهما صاغَا فكرة الدولة الشبكة. التدفقات الكونية بالمثل، يتم فحصها نقديًّا مع التأكيد على كيفية تقاطعها مع المؤسَّسات ودرجة الاختراق الكوني-المحلي المتبادَل وكيفية استمرار الاستقرار في ظروف المرونة والسيولة (e.g., Street, 2003).

تراكميًّا، تحليل الشبكات الكونية والمجتمعات الإلكترونية والاتصالات العابرة للحدود المختلفة، يُقدِّم لنا رؤية ثاقبة، أكثر تفصيلًا وتعقيدًا للأساليب التي تَتطوَّر بها العمليات الثقافية، وكيف تُثري حياتنا الشخصية ومجتمعاتنا، وكيف أنها تُغيِّر مفاهيمنا عن الزمان والمكان. كما تُقدِّم كذلك دليلًا إضافيًّا عن المصادر والعمليات المُتعدِّدة التي تُسهِم في العولمة، وخاصَّة كيف يعمل الأفراد والجماعات على نحو متزايد ولأسباب عدة (اقتصادية وأسرية وتكنولوجية وشخصية وثقافية) بأسلوب كوني وعابر للحدود القومية. بالإضافة إلى ذلك فإن التحليل يُبيِّن أنه بينما توجد مؤثِّرات قوية واضحة تُولَد عمليات العولمة، مثل الرأسمالية، إلا أنه ليس هناك قوة واحدة متكاملة تُعبِّر عنها، وعليه لن يكون من الحكمة أن نختزل مثل هذه الظاهرة في مؤثِّر واحد، حيث سيؤدي ذلك إلى عنف في التعبير عن مجموعة من الدوافع الإنسانية وراء مثل هذا النشاط. يُضاف إلى ذلك أن الأطر المختلفة التي يعمل فيها الأفراد والجماعات، مثل المؤسَّسات التي يُوجدون بها، والمحليات، وأماكن العمل، والمناطق والدول، سوف تُثْري عملهم، هناك تعقيد آخر وهو أن تأثير هذه الحياة الثقافية والاجتماعية يتراكم وتصبح مُكوِّناته مُعتمَدة بعضها على البعض بشكل متبادَل؛ والحقيقة أن مثل هذه التَّوجُّهات لا تنطبق فقط على الأفراد والجماعات، ولكن كذلك على المؤسَّسات والأحداث والشبكات والتدفقات، جاعلة من الصعب تحديد الظاهرة الكونية الحقيقية. في حالة كأس العالَم على سبيل المثال، بينما يتم تسويق كرة القدم باعتبارها لعبة العالم كله (كونية)، نجد أن الدورة لا تضم سوى ٣٢ دولة (دولية)، كما نجد أن الفِرَق والمُشجِّعين يُعبِّرون عن وطنيتهم (قومية)، كما نجد أن كثيرًا من سياسات الإشراف والتنظيم وغير ذلك من الترتيبات تعتمد على أشكال مختلفة من التعاون الإقليمي والعابر للحدود القومية، وهكذا فإن ما قد يبدو ظاهرة كونية، إنما يتمثل بالفعل في المَزْج أو الاعتماد المتبادَل بين عدة عوامل غير كونية. تفتيت ما هو كوني إلى عناصر أو أجزاء مكونة مكملة لبعضها، يمكن تطبيقه كذلك على مؤسَّسات ومنظَّمات؛ مثل الأمم المتحدة، وثقافات مثل الإسلام ... وحتى على حركات مثل «القاعدة» (الفصل السادس)، ما يعنيه ذلك إذن

هو أن الظواهر التي تورد باعتبارها دليلًا على العولمة، أو العولمة الثقافية ليست كونية بالضرورة، سواء في مداها الإقليمي أو نتائجها؛ ولكن بتناولها معًا نجد أنها مستوَيات وأشكال واسعة من التواصلية والاتصالية عبر الكرة الأرضية (Holton, 2005: 13).

التوصيف المذكور أعلاه ليس من المُرجَّح أن يَلقى قبولًا عامًّا وخاصَّة فيما يَتعلَّق بالعولمة الثقافية. في نظر كثير من المُعلِّقين، المجال الثقافي للعولمة أكثر «تَعولُمًا» من المجالات السياسية والاقتصادية أو المادية لها (e.g., Waters, 1995)؛ ذلك لأن العولمة الثقافية — في جزء منها — مُكوَّنة من تبادلات رمزية — اقتصاد العلامات والرموز — الذي يتراوح بين الإعلانات وجمع وتحويل البيانات؛ على أنه وكما رأينا، حتى في المرحلة المعاصرة، فإن مؤسَّسات مثل الدولة–الأمة، والحكومات الوطنية، وعلى مستوى الأفكار، الأصوليات الثقافية والقوميات العرقية؛ كل ذلك يساعد في تقييد انتشار التدفقات الثقافية، وليس مجرد الأفكار والصور ما ستحاول الحكومات أن تُقيِّده، وإنما أيضًا حركة الناس، من خلال وَضْع تشريعات خاصَّة بالهجرة والمواطَنة. نحن إذن في حاجة إلى مُعادَلة التأكيد على الحركية التي يمكن أن نجدها في بعض التفسيرات (e.g., Urry, 2000)، بالاعتراف بالقيود العملية الموجودة في الحياة اليومية.

على نحو أشمل، هناك خطر أن نصبح أكثر تَعلُّقًا بتحديد ما هو كوني وما هو ليس كذلك؛ وبوجود الزَّعم هنا بأن الكثير مما يحدث يتضمن مستويات وأشكالًا من الاختراق المتبادل والتأصيل، إلى جانب عدم اتساق التدفقات الثقافية، فقد يعني ذلك أننا سنجد القليل مما يمكن اعتباره كونيًّا بالفعل، أو متجانسًا بالمعنى الثقافي، هذا إذا وجدنا شيئًا بالمرة. ما زالت هناك بالطبع تَغيُّرات مهمة تحدث وبدرجة تجعلنا في حاجة للاعتراف بها وأن نأخذها بالاعتبار. في هذا السياق إذا تَخلَّيْنا عن اعتبار العولمة حالة نهائية، سرعان ما سيتضح، كما بَيَّنَّا من قبل، أن هناك تَطوُّرات وعمليات كثيرة سوف يسهم تأثيرها التراكمي في المزيد من التواصلية في العالم، وإن لم تكن بالضرورة ذات طبيعة كونية. الأكثر ملاءمة إذن، النظر إلى «العولمة الثقافية» باعتبارها مُصطلحًا أو مفهومًا شاملًا، يصف التطورات الدولية والعابرة للحدود القومية والإقليمية والمحلية والكونية، ذات البعد الثقافي؛ كما يصف التطورات المضادة مثل أشكال التماسك الثقافي. يتبع ذلك أن العولمة الثقافية ليست حالة واحدة متكاملة، وإنما هي مجموعة متعددة الجوانب والأبعاد، من عمليات وتَوجُّهات مترابطة مُتبادلة الاختراق والتغلغل، وهذا — مرة أخرى — يُدعِّم فكرة تَصور الأمر بصيغة الجمع (Holton, 2005)؛ أي إن الموجود «عولمات ثقافية» وليس «عولمة ثقافية».

وهكذا فإن التَّمازج الثقافي المتزايد والطبيعة الجمعية للتدفقات الثقافية، وتعقد الاتصالية المتبادَلة بين الكوني والمحلي، وأشكال ومستويات الاعتماد المتبادَل التي حددناها عاليه، كل ذلك يُقوِّي الحاجة إلى التفكير في العولمة الثقافية في علاقتها بالعناصر البشرية والظروف الخاصَّة التي تعمل فيها، وإلا سنكون مُعتمِدِين على الحدس فقط. باختصار، فإن نقطة البداية في بحثنا هذا الأمر، لا بد من أن تكون الاعتراف بأن التدفقات الثقافية والشبكات والأسواق الرأسمالية، إلى غير ذلك من التطورات التي تُولِّد أشكالًا تَعدُّدية من التواصل الكوني، إنما ينشغل بها ويُسهِم فيها الأفراد والجماعات والمؤسَّسات في أطر مختلفة، والمواقف الثقافية هي التي ستُحدِّد الشكل الذي يَتَّخذه التفاعل. وباعتبارنا كائنات ثقافية وفاعلين في مواقع مُعيَّنة، فنحن لسنا سلبيين ولا محايدين، نحن نُبدِع ونُشكِّل ونتفاوض بنشاط لاختيار طريقنا عَبْر هذه العمليات كلها طول الوقت. ينبغي أيضًا مُلاحَظة أن هذا الأسلوب الأنثروبولوجي (أو ذا المركزية الإنسانية) في استشرافنا للموضوع، مُتَّسِق مع نظرية المَوجَة الثالثة للعولمة (انظر: Hay and Marsh, 2001; Holton 2005). وكذلك أساليب الاستشراف العابرة للحدود القومية (انظر: Ong, 1999). يضاف إلى ذلك أن انتهاج هذا الأسلوب يُمهِّد الطريق أمام المزيد من الفهم للعولمة الثقافية والجدل المُصاحب لذلك، بما يُمكِّن من تحديد مدى دِقَّة المزاعم بأن الانغماس في العمليات الكونية يُؤدِّي كذلك إلى المجانسة، والتهجين، والانسحاب الثقافي، والكوزموبوليتانية بين أشياء أخرى. وبالطبع حين نتعهد تحليلات المستوى الأصغر هذه، فقد نكتشف أنه حتى في داخل مجالات مُعيَّنة، يمكن أن نرصد بعض أو كل أنماط السلوك هذه، ولكنَّ المؤكَّد أن أيًّا منها، لا يُقرِّره أي جانب من جوانب العولمة وحده.

على أيَّة حال، ينبغي ألا يكون جُلُّ تركيزنا على التحليلات ذات المستوى الأصغر حتى لا نفقد الرُّؤية للدور الذي تقوم به الاختلافات البنيوية، والأطر التنظيمية الدولية، والمؤسَّسات المسيطرة في التَّطورات والمواجَهات الثقافية، وهو ما يُمكِن تَجنُّبه عن طريق توليف الرُّؤى البصيرة لمجالات معرفية مثل علم الاجتماع والسياسة والاقتصاد، كما أنها تذكرة بضرورة استخدام أسلوب استشراف مُتعدِّد المجالات عند تناوُل هذا الموضوع؛ ومن الطبيعي أن نلجأ إلى مثل هذا الاستشراف عندما نقوم بتحليل الشبكات؛ لكي نضع في اعتبارنا العلاقات الرأسية والأفقية بين تلك الشبكات وبداخل كل منها؛ وكذلك كيف أن عدم المساواة في إمكانية الوصول إلى تكنولوجيات الاتصال الكونية الحديثة يعوق المشارَكة فيها بالنسبة لبعض الأفراد والمجتمعات (الفصل الثالث). بالمثل نجد

«زيجمونت بومان (Zygmunt Bauman (1998a» يعين تراتُبِيَّة كونية للحراك، ويميز بين نخبة حركية غنية وفقراء متمركزين محليًّا يجاهدون من أجل المشارَكة في عمليات العولمة. في هذا السياق، فإن تَناوُلَنا للتدفقات الثقافية ينبغي ألا يفقد الرؤية لحقيقة أن الرأسمالية والدوافع الاقتصادية والمالية وراء الكثير من الإنتاج الثقافي، كما أنها وراء اتِّساع صناعة الاتصالات، وتشجع الكثير من الناس على الهجرة، وبالمثل لا بد من أن نعترف بأن بعض التَّدفُّقات ينبع بشكل واسع من مصادر بعينها أكثر من غيرها، مثل تلك التي تنبع من الميديا القوية ومؤسَّسات التسلية والترفيه (مثل: CNN، وMTV، وBBC) بما يُؤكِّد أن بعض الثقافات مكشوفة أمام الثقافات الأخرى، الأمر الذي يَنتُج عنه تفاوُت في قُوَّتها إلى جانب إثراء عملية المُثاقَفة (الفصل الثاني).

إن تجارب الناس وانغماسهم في كل ما هو كوني وعابر للحدود، تَتشكَّل بعمق بواسطة العوامل السابقة، ولا بد من اعتبارها جزءًا مُهمًّا من بحثنا، باختصار، بالتأكيد على جدة عصرنا وتَعقُّده، يجب ألا نهمل الأشكال الراسخة من الهيمنة؛ وذلك كله يميل إلى نقطة أوسع لَمسْنَاها في مواضع كثيرة من هذا الكتاب، وهي أننا، تحديدًا، ينبغي ألَّا نبالغَ في قيمة التطورات المعاصرة ودرجة ما يحدث من تَغيُّر، حتى في هذه الظروف المَرنة التي تَتميَّز بالسفر والشبكات والانتقالات والتَّحوُّلات، تظل هناك بنى ومراكز قُوى ومؤسَّسات محتفظة بحيويتها مثل الدولة–الأمة.

وهكذا، ونحن نمضي قُدمًا في القرن الحادي والعشرين، لا نعتبر ذلك مُجرَّد دخول مرحلة جديدة كونية، أو عابرة للقوميات. هذا القرن الجديد سوف يميزه، بالأحرى، ظهور تَوتُّرات مستمرة بين كونية القرن العشرين وتوجُّهات العولمة المعاصرة، كما أن التطورات والمُجادَلات المحيطة بالعولمة الثقافية ستكون جزءًا لا يَتجزَّأ من هذا الموضوع.

للمزيد

- في رأيي أن الأعمال التي تَمضي قُدمًا بدراسات العولمة وتُسهم في فهمنا للعولمة الثقافية، كلها جزء من الموجة الثالثة لاستشراف العولمة، مثل:
  - Colin Hay and David Marsh’s: “Demystifying Globalization,” (2001).
  - Robert Holton’s: “Making Globalization,” (2005).
- بالإضافة إلى ذلك هناك: Globalizations، وGlobal Networks وهُما صحيفتان مَعنيَّتان بَتعقُّد هذا الموضوع وتُقدِّمان دراسات حالة مفيدة في هذا السياق.

البيبليوجرافيا

Abu-Lughod, J. L. (1989), *Before European Hegemony: The World-System, 1250-1350,* Oxford: Oxford University Press.

Abu-Lughod, L. (1991), 'Writing against Culture,' in R. G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology,* Santa Fe, NM: School of America Research Press.

Adorno, T. (1991), *The Culture Industry,* London: Routledge.

Ajami, F. (1996), 'The Summoning,' in *Samuel P. Huntington's The Clash of Civilizations? The Debate,* New York: Foreign Affairs, pp. 26–35.

Al-Ali, N. and Koser, K. (eds) (2001), *New Approaches to Migration?,* London: Routledge.

Albert, M. (1993), *Capitalism against Capitalism,* London: Whurr.

Albrow, M. (1996), *The Global Age,* Cambridge: Polity.

Albrow, M. (1997), 'Travelling Beyond Local Cultures,' in J. Eade (ed.), *Living the Global City,* London: Routledge, pp. 37–55.

Alexander, J. (1996), 'Critical Reflections on "Reflexive Modernisation",' *Theory, Culture and Society,* 13, 4, pp. 133–8.

Alexander, J. and Seidman, S. (eds) (1991), *Culture and Society: Contemporary Debates,* New York: Cambridge University Press.

Alibhai-Brown, Y. (2001), 'Ramadan's True Spirit is Threatened,' *The Independent,* 19 November.

Alibhai-Brown, Y. (2002), 'Reformist Muslims are Bringing New Hope to Islam,' *The Independent, 9* September.

Alsayyad, N. (ed.) (2001), *Hybrid Urbanism,* Westport, CT: Praeger.

Amin, A. (2001), 'Immigrants, Cosmopolitans and the Idea of Europe,' in H. Wallace (ed.), *Interlocking Dimensions of European Integration,* Basingstoke: Palgrave, pp. 280–301.

Amin, S. (1996), 'The Challenge of Globalization,' *Review of International Political Economy,* 2.

Amin, S. (1997), *Capitalism in the Age of Globalization,* London: Zed Books.

Anderson, B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* London: Verso.

Anderson, B. (1994), 'Exodus,' *Critical Enquiry,* 20, 2, pp. 314–27.

Anderson, B. (1995), 'Ice Empire and Ice Hockey: Two *Fin de Siècle* Dreams,' *New Left Review,* 214, pp. 146–50.

Anderson, K (1999), 'Clinton: End "Digital Divide",' *BBC News Online,* 9 December, www.bbcnews.co.uk (accessed 17/9/06).

Anderson-Gold, S. (2001), *Cosmopolitanism and Human Rights,* Cardiff: University of Wales Press.

Appadurai, A. (1990), 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy', in M. Featherstone (ed.), *Global Culture,* London: Sage, pp. 295–310.

Appadurai, A. (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Appadurai, A. (ed.) (2001), *Globalization,* Durham, NC: Duke University Press.

Appiah, K. A. (1994), 'Identity, Authenticity, Survival,' in C. Taylor (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition,* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Appiah, K. A. (1996), ‘Cosmopolitan Patriots,’ in M. C. Nussbaum et al., *For Love of Country,* Boston: Beacon Press, pp. 21–9.

Archibugi, D. and Held, D. (eds) (1995), *Cosmopolitan Democracy,* Cambridge: Polity.

Arlidge, J. (2004), ‘Forget Black, Forget White: The Future is Generation EA,’ The *Observer,* 4 January, p. 19.

Armstrong, K. (2001), ‘The War We Should Fight,’ The *Guardian, 13* October.

Armstrong, K. (2002), ‘The Curse of the Infidel,’ *The Guardian,* 20 June.

Arthur, C. (2006), ‘How Is the Blogosphere Doing?’ *Guardian Unlimited,* 9 February, www.guardian.co.uk (accessed 24/11/06).

Ash, L. (2002), ‘China’s Fearful Muslim Minority,’ *BBC News Online,* 8 January, www.bbc.co.uk (accessed 12/5/06).

Axford, B. (1995), *The Global System,* Cambridge: Polity.

Axtmann, R. (1997), ‘Collective Identity and the Democratic Nation-State in the Age of Globalization,’ in A. Cvetkovich and D. Kellner (eds), *Articulating the Global and the Local,* Boulder, CO: Westview Press, pp. 33–54.

Barber, B. *(1996), Jihad vs. McWorld,* New York Ballantine.

Barber, B. (2000), ‘Jihad vs. McWorld,’ in P. O’Meara, H. D. Mehlinger and M. Krain (eds), *Globalization and the Challenges of the New Century,* Bloomington: Indiana University Press, pp. 23–33.

Barker, C. (1997), *Global Television,* Oxford: Blackwell.

Barney, D. (2004), *The Network Society,* Cambridge: Polity.

Barraclough, G. (ed.) (1984), *The Times Atlas of World History,* London, Guild.

Barry Jones, R. J. (2000), *The World Turned Upside Down? Globalization and the Future of the State,* Manchester: Manchester University Press.

Bartley, R. L. (1996), 'The Case for Optimism: The West Should Believe in Itself,' in *Samuel P. Huntington's The Clash of Civilizations? The Debate,* New York Foreign Affairs, pp. 41–5.

Basch, L., Schiller, N. G. and Blanc, C. S. (eds) (1994), *Nations Unbound,* Langhorne, PA: Gordon & Breach.

Baudrillard, J. (1983), *Simulations,* New York: Semiotext(e).

Bauman, Z. (1993), *Postmodern Ethics,* Oxford: Blackwell.

Bauman, Z. (1995), *Life in Fragments,* Oxford: Blackwell.

Bauman, Z. (1996a), 'From Pilgrim to Tourist—or A Short History of Identity,' in S. Hall and P. du Gay (eds), *Questions of Cultural Identity,* London: Sage, pp. 18–36.

Bauman, Z. (1996b), 'Morality in the Age of Contingency,' in P. Heelas et al. (eds), *Detraditionalization,* Oxford: Blackwell, pp. 49–58.

Bauman, Z. (1998a), *Globalization: The Human Consequences,* Cambridge: Polity.

Bauman, Z. (1998b), 'On Glocalisation: Or Globalisation for Some, Localisation for Others,' *Thesis Eleven,* 54, pp. 37–49.

Bauman, Z. (2001), *The Individualized Society,* Cambridge: Polity.

Baumann, G. (1996), *Contesting Culture,* Cambridge: Cambridge University Press.

Bayly, C. A. (2002), ''Archaic'' and ''Modern'' Globalization in the Eurasian and African Arena, c. 1750–1850', in A. G. Hopkins (ed.), *Globalization in World History,* London: Pimlico, pp. 47–73.

BBC (1998), 'It's a Man's Cyberworld,' *BBC News Online,* 27 March, www.bbcnews.co.uk (accessed 17/6/06).

BBC (2000a), 'Is the Web Widening the Poverty Gap?', *BBC News Online,* 29 January, www.bbcnews.co.uk (accessed 12/1/06).

BBC (2000b), 'Indian Net Users Set to Soar,' *BBC News Online, 24* July, www.bbcnews.co.uk (accessed 18/9/06).

BBC (2003), 'Digital Divide Figures Are "Flawed",' *BBC News Online,* 29 January, www.bbcnews.co.uk (accessed 7/1/06).

BBC (2004), 'Global Broadband Keeps Climbing,' *BBC News Online,* 6 January, www.bbcnews.co.uk (accessed 12/10/06).

BBC (2005a), 'UK Majority Back Multiculturalism,' *BBC News Online,* 10 August, www.bbcnews.co.uk (accessed 2/11/06).

BBC (2005b), 'Blog Reading Explodes in America,' *BBC News Online,* 4 January, www.bbcnews.co.uk (accessed 3/10/06).

BBC (2005c), 'Blogging v Dogging,' *BBC News Online,* 28 September, www.bbcnews.co.uk (accessed 1/8/06).

BBC (2006), 'Global Fair Trade Sales Taking Off,' *BBC News Online,* 28 June, www.bbcnews.co.uk (accessed 12/1/07).

Beaumont, P. (2001), 'The Roots of Islamic Anger,' The Observer, 14 October.

Beck, U. (1992), *Risk Society: Towards a New Modernity,* London: Sage.

Beck, U. (1997), The *Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order,* Cambridge: Polity.

Beck, U. (1999), *World Risk Society,* Cambridge: Polity.

Beck, U. (2000), *What Is Globalization?,* Cambridge: Polity.

Beck, U. (2002), 'The Cosmopolitan Perspective: Sociology in the Second Age of Modernity,' in S. Vertovec and R. Cohen (eds), *Conceiving Cosmopolitanism,* Oxford: Oxford University Press, pp. 61–85.

Beck, U. and Beck-Gernsheim, E. (1996), 'Individualisation and "Precarious Freedoms": Perspectives and Controversies of a Subject-Orientated Society,' in P. Heelas et al. (eds), *Detraditionalization,* Oxford: Blackwell, pp. 23–48.

Beck, U., Giddens, A. and Lash, S. (1994), *Reflexive Modernization,* Cambridge: Polity.

Bennison, A. K. (2002), 'Muslim Universalism and Western Globalisation,' in A. G. Hopkins (ed.), *Globalization in World History,* London: Pimlico, pp. 74–97.

Bentley, J. H. (1993), *Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times,* Oxford: Oxford University Press.

Berger, P. L. and Huntington, S. P. (eds) (2002), *Many Globalizations,* Oxford: Oxford University Press.

Berger, S. and Dore, R. (eds) (1996), *National Diversity and Global Capitalism,* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Berman, M. (1983), *All that is Solid Melts into Air,* London: Verso.

Beynon, J. and Dunkerley, D. (eds) (2000), *Globalization: The Reader,* London: Athlone Press.

Bhabha, H. (1990), *Nation and Narration,* London: Routledge.

Bhabha, H. (1995), *The Location of Culture,* London: Routledge.

Billig, M. (1995), *Banal Nationalism,* London: Sage.

Billington, R., Strawbridge, S., Greensides, L. and Fitzsimmons, A. (1991), *Culture and Society,* Basingstoke: Macmillan.

Blair, T. (1996), *New Britain: My Vision of a Young Country,* London: Fourth Estate.

Boas, F. (1911), *The Mind of Primitive Man,* New York: Macmillan.

Boas, F. (1886), 'The Limitations of the Comparative Method of Anthropology, *Science,* 4, 103.

Bourdieu, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice,* Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1990a), *The Logic of Practice,* Cambridge: Polity.

Bourdieu, P. (1990b), *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology,* Cambridge: Polity.

Bourdieu, P. (1993), *The Field of Cultural Production,* Cambridge: Polity.

Boyd, C. (2005), 'Persian Blogging around the Globe,' *BBC News Online,* 6 March, www.bbcnews.co.uk (accessed 19/1/07).

Boyne, R. (1990), 'Culture and the World-System,' in M. Featherstone (ed.), *Global Culture,* London: Sage, pp. 57–62.

Brah, A. (1996), *Cartographies of Diaspora,* London: Routledge.

Brah, A. and Coombes, A. (eds) (2000), *Hybridity and its Discontents,* London: Routledge.

Breckenridge, C. A., Bhabha, H. K., Pollock, S. and Chakrabarty, D. (eds) (2002), *Cosmopolitanism,* Durham, NC: Duke University Press.

Bredin, M. (1996) 'Transforming Images: Communication Technologies and Cultural Identity in Nishnawbe-Aski,' in D. Howes (ed.), *Cross-Cultural Consumption,* London: Routledge, pp. 161–77.

Brenner, N. (1998), 'Global Cities, Global States: Global City Formation and State Territorial Restructuring in Contemporary Europe,' *Review of International Political Economy,* 5, 1, pp. 1–37.

Brimelow, P. (1995), *Alien Nation: Common Sense about America's Immigration Disaster,* New York: Random House.

Brogan, H. (2001), *The Penguin History of the USA,* 2nd edn, London: Penguin.

Brunn, S. and Leinbach, T. (eds) (1991), *Collapsing Time and Space: Geographic Aspects of Communication and Information,* London: HarperCollins.

Buncombe, A. (2007), 'US Military Tells Jack Bauer: Cut out the Torture Scenes … or Else!', *Independent Online,* 13 February, www.independent.co.uk (accessed 15/2/07).

Burbach, R., Nuñez, O. and Kagarlitsky, B. (1997), *Globalization and its Discontents,* London: Pluto Press.

Burgat, F. (2003), *Face to Face with Political Islam,* London: I. B. Tauris.

Burke, J. (2003), *Al-Qaeda: Casting a Shadow of Terror,* London: I. B. Tauris.

Calhoun, C. (2002), 'The Class Consciousness of Frequent Travellers: Towards a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism,' in S. Vertovec and R. Cohen (eds), *Conceiving Cosmopolitanism,* Oxford: Oxford University Press, pp. 86–109.

Callinicos, A. (2003), *An Anti-Capitalist Manifesto,* Cambridge: Polity.

Cameron, A. and Palan, R (2004), *The Imagined Economies of Globalization,* London: Sage.

Carnoy, M. and Castells, M. (2001), 'Globalisation, the Knowledge Society, and the Network State: Poulantzas at the Millennium,' *Global Networks,* 1, 1, pp. 1–18.

Castells, M. (1993), 'European Cities, the Information Society and the Global Economy,' in A. Gray and J. McGuigan (eds), *Studying Culture,* London: Arnold.

Castells, M. (1996), *The Rise of the Network Society,* vol. 1 of *The Information Age,* Oxford: Blackwell.

Castells, M. (1997a), *The Power of Identity,* vol. 2 of *The Information Age,* Oxford: Blackwell.

Castells, M. (1997b), 'An Introduction to the Information Age,' City, 7, pp. 1–16.

Castells, M. (1998), *The End of the Millennium,* vol. 3 of *The Information Age,* Oxford: Blackwell.

Castells, M. (2001), *The Internet Galaxy,* Oxford: Oxford University Press.

Castells, M. (2004), 'Informationalism, Networks, and the Network Society: A Theoretical Blueprint,' in M. Castells (ed.), *The Network Society: A Cross-Cultural Perspective,* Cheltenham: Edward Elgar, pp. 3–45.

Castells, M. and Ince, M. (2003), *Conversations with Manuel Castells,* Cambridge: Polity.

Castles, S. (1998), 'Globalization and Migration: Some Pressing Contradictions,' *International Social Science Journal,* 50, 2, pp. 179–86.

Castles, S. and Miller, M. J. (1998), *The Age of Migration,* 2nd edn, Basingstoke: Macmillan.

Chalaby, J. K. (ed.) (2005), *Transnational Television Worldwide,* London: I. B. Tauris.

Chatterjee, P. (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World,* London: Zed Books.

Chavez, L. (1996), 'Multiculturalism is Driving Us Apart,' *USA Today,* 124, 2612, pp. 39–41.

Cheah, P. and Robbins, B. (eds) (1998), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Chen, W., Boase, J. and Wellman, B. (2002), 'The Global Villagers: Comparing Internet Users and Uses around the World,' in B. Wellman and C. Haythomwaite (eds), *The Internet in Everyday Life,* Oxford: Blackwell, pp. 74–113.

Clark, R. P. (1997), *The Global Imperative: An Interpretative History of the Spread of Humankind,* Boulder, CO: Westview Press.

Clarke, J. J. (1997), *Oriental Enlightenment,* London: Routledge.

Clifford, J. (1988), *The Predicament of Culture,* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Clifford, J. (1992), 'Travelling Cultures,' in L. Grossberg, C. Nelson and P. Treichler (eds), *Cultural Studies,* London: Routledge, pp. 96–116.

Clifford, J. (1997), *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century,* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cohen, R. (1997), Global *Diasporas: An Introduction,* London: Routledge.

Connor, W (1978), 'A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a *…,' Ethnic and Racial Studies,* 1, 4, pp. 379–88.

Cooper, F. (2001), 'What is the Concept of Globalization Good for? An African Historian's Perspective,' *African Affairs,* 1000, pp. 189–213.

Cowen, N. (2001), *Global History: A Short Overview,* Cambridge: Polity.

Crane, D. (ed.) (1994), *The Sociology of Culture: Emerging Theoretical Perspectives,* Oxford: Blackwell.

Crick, M. (1989), 'Representations of International Tourism in the Social Sciences,' *Annual Review of Anthropology,* 18.

Crystal, D. (1995), *The Cambridge Encyclopaedia of the English Language,* Cambridge: Cambridge University Press.

Crystal, D. (2003), English *as a Global Language,* 2nd edn, Cambridge: Cambridge University Press.

Curtin, P. D. (1984), *Cross-Cultural Trade in World History,* Cambridge: Cambridge University Press.

Cvetkovich, A. and Kellner, D. (eds) (1997), *Articulating the Global and the Local,* Boulder, CO: Westview Press.

Dalby, A. (2000), *Empire of Pleasures: Luxury and Indulgence in the Roman World,* London: Routledge.

Dalrymple, W. (2001), 'Jesus the Prophet,' *The Guardian, 22* December.

Dawood, N. J. (trans.) (1997), *The Koran,* London: Penguin.

Dawoud, K. (2002), Egypt Terror Leaders Renounce Violence,' *The Guardian, 2* August.

Deibert, R. J. (1997), *Parchment, Printing, and Hypermedia,* New York: Columbia University Press.

Delanty, G. (1996), 'Beyond the Nation-State: National Identity and Citizenship in a Multicultural Society—A Response to Rex,' *Sociological Research Online,* 1, 3, www.socresonline.org.uk/socresonline/1/3/I (accessed 3/9/05).

Delanty, G. (2000), *Citizenship in a Global Age,* Buckingham: Open University Press.

Delanty, G. and O'Mahony, P. (2002), *Nationalism and Social Theory,* London: Sage.

De Swaan, A. (1991), 'Notes on the Emerging Global Language System: Regional, National and Supranational,' *Media, Culture and Society,* 13.

De Swaan, A. (2001), *Words of the World,* Cambridge: Polity.

Dodd, V (2004), '90% of Whites Have Few or No Black Friends,' *The Guardian,* 19 July, p. 1.

Douglass, M. (1994), 'Culture and the City in East Asia: A Perspective for the 21st Century,' *International Conference on Cities in Transition: Towards a Creative and Cooperative Order,* Seoul Development Institute, November.

Dower, N. (1998), *World Ethics: The New Agenda,* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Doyal, L. and Gough, I. (1991), *A Theory of Human Need,* Basingstoke: Macmillan.

Drahos, P. and Braithwaite, J. (2002), *Information Feudalism,* London: Earthscan.

Drahos, P. and Mayne, R. (eds) (2002), *Global Intellectual Property Rights,* Basingstoke: Palgrave.

Dunkerley, D. et al. (2002), *Changing Europe: Identities, Nations and Citizens,* London: Routledge.

Dunn, J. (ed.) (1995), *Contemporary Crisis of the Nation-State?,* Oxford: Blackwell.

Eade, J. (ed.) (1997), *Living the Global City: Globalization as Local Process,* London: Routledge.

Eagleton, T. (1991), *Ideology: An Introduction,* London: Verso.

Eagleton, T. (2000), *The Idea of Culture,* Oxford: Blackwell.

Eckes, A. E., Jr. and Zeiler, T. W. (2003), *Globalization and the American Century,* Cambridge: Cambridge University Press. *The Economist (2000),* 'The New Americans,' 11 March, pp. 1–18.

Eisenstadt, S. N. (ed.) (2002), *Multiple Modernities,* New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Eisenstadt, S. N. (2003), *Comparative Civilizations and Multiple Modernities,* vols 1 and 2, Leiden: Brill.

Eisenstein, Z. (1998), *Global Obscenities: Patriarchy, Capitalism and the Lure of Cyberfantasy,* New York: New York University Press.

Elger, T. and Smith, C. (eds) (1994), *Global Japanization?,* London: Routledge.

Elliott, J. H. (1970), *The Old World and the New, 1492–1650,* Cambridge: Cambridge University Press.

Elliott, L. (2004), 'Blake's Big Brother,' *The Guardian,* 10 July, p. 23.

Eriksen, T. H. (1995), *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology,* London: Pluto Press.

Eriksen, T. H. (1997), 'Multiculturalism, Individualism and Human Rights: Romanticism, the Enlightenment and Lessons from Mauritius,' in R. A. Wilson (ed.), *Human Rights, Culture and Context,* London: Pluto Press, pp. 49–69.

Eriksen, T. H. (ed.) (2003), *Globalisation: Studies in Anthropology,* London, Pluto Press.

Escobar, A. (1995), *Encountering Development,* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Esposito, J. L. (2002), *Unholy War: Terror in the Name of Islam,* Oxford: Oxford University Press.

Etzioni, A. (1997), 'Other Americans Help Break Down Racial Barriers,' *International Herald Tribune,* 10 May.

Fagan, B. M. (1990), *The Journey from Eden: The Peopling of our World,* London: Thames & Hudson.

Falk, R. (1995), 'The World Order between Inter-State Law and the Law of Humanity: The Role of Civil Society Institutions,' in D. Archibugi and D. Held (eds), *Cosmopolitan Democracy,* Cambridge: Polity, pp. 163–79.

Falk, R, (1996), 'Revisioning Cosmopolitanism,' in M. C. Nussbaum et al. (eds), *For Love of Country,* Boston: Beacon Press, pp. 53–60.

Falk, R. (1999), *Predatory Globalization,* Cambridge: Polity.

Favell, A. (2001), 'Migration, Mobility and Globaloney: Metaphors and Rhetoric in the Sociology of Globalisation,' *Global Networks,* 1, 4, pp. 389–98.

Featherstone, M. (ed.) (1990), *Global Culture,* London: Sage.

Featherstone, M. (1995), *Undoing Culture,* London: Sage.

Featherstone, M. and Lash, S. (1995), 'Globalization, Modernity and the Spatialization of Social Theory: An Introduction,' in M. Featherstone et al. (eds), *Global Modernities,* London: Sage, pp. 1–24.

Featherstone, M. and Lash, S. (eds) (1999), *Spaces of Culture: City, Nation, World,* London: Sage.

Featherstone, M., Lash, S. and Robertson, R. (eds) (1995), *Global Modernities,* London: Sage.

Ferguson, Y. H. (2006), 'The Crisis of the State in a Globalizing World,' *Globalizations,* 3, 1, pp. 5–8.

Fernández-Armesto, F. (1996), *Millennium,* London: Black Swan.

Ferro, M. (1997), *Colonization: A Global History,* London: Routledge.

Feuilherade, P. (2005), 'Extremists "Hijack Islam's image",' *BBC Monitoring,* 15 November, www.bbcnews.co.uk (accessed 6/11/06).

Fieldhouse, D. K. (1961), '"Imperialism": An Historiographical Revision,' *Economic History Review,* 14, pp. 187–209.

Fiorina, M. P. with Abrams, S. J. and Pope, J. C. (2005), *Culture War? The Myth of a Polarized America,* New York: Pearson Longman.

Frank, A. G. (1998), *Re-Orient: Global Economy in the Asian Age,* Berkeley: University of California Press.

Frank, A. G. and Gills, B. K. (eds) (1996), *The World System,* London: Routledge.

Freedland, J. (2002), 'What Really Changed,' *The Guardian, 4* September.

Friedman, E. (1999), 'Reinterpreting the Asianisation of the World and the Role of the State in the Rise of China,' in D. A. Smith et al. (eds), *States and Sovereignty in the Global Economy,* London: Routledge, pp. 246–63.

Friedman, J. (1990), 'Being in the World: Globalization and Localization,' in M. Featherstone (ed.), *Global Culture,* London: Sage, pp. 311–28.

Friedman, J. (1994), *Cultural Identity and Global Process,* London: Sage.

Friedman, J. (1995), 'Global System, Globalization and the Parameters of Modernity,' in M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson (eds), *Global Modernities,* London: Sage, pp. 69–90.

Friedman, J. (1999), 'The Hybridisation of Routes and the Abhorrence of the Bush,' in M. Featherstone and S. Lash (eds), *Spaces of Culture,* London: Sage, pp. 230–56.

Fukuyama, F. (1992), *The End of History and the Last Man,* New York: Free Press.

Fuller, G. and Lesser, I. (1995), *A Sense of Siege: The Geopolitics of Islam and the West,* Boulder, CO: Westview Press.

García Canclini, N. (1995), *Hybrid Cultures,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gearhart, S. (2005), 'Inclusions: Psychoanalysis, Transnationalism, and Minority Cultures,' in F. Lionnet and S. Shih (eds), *Minor Transnationalism,* Durham, NC: Duke University Press, pp. 27–40.

Geertz, C. (ed.) (1963), *Old Societies and New States,* New York: Free Press.

Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Cultures,* New York Basic Books.

Geertz, C. (1980), *Negara,* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gellner, E. (1983), *Nations and Nationalism,* Oxford: Blackwell.

Gessner, V. and Schade, A. (1990), 'Conflicts of Culture in Cross-Border Legal Relations: The Conception of a Research Topic in the Sociology of Law,' in M. Featherstone (ed.) (1990), *Global Culture,* London: Sage, pp. 253–79.

Giddens, A. (1990), *The Consequences of Modernity,* Cambridge: Polity.

Giddens, A. (1994), *Beyond Left and Right*, Cambridge: Polity.

Giddens, A. (1999), *Runaway World: How Globalisation is Reshaping our Lives,* London: Profile Books.

Gills, B. K. and Thompson, W. R. (eds) (2006), *Globalisation and Global History,* London: Routledge.

Gilpin, R. (1987), *The Political Economy of International Relations,* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gilroy, P. (1993), *The Black Atlantic,* London: Verso.

Glazer, N. (1997), *We Are All Multiculturalists Now,* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Goodenough, W. (1989), 'Culture: Concept and Phenomenon,' in M. Freilich (ed.), *The Relevance of Culture,* New York: Bergin & Garvey.

Gowan, P. (2001), 'Neoliberal Cosmopolitanism,' *New Left Review,* 11, pp. 79–93.

Graham, S. and Marvin, S. (2001), *Splintering Urbanism,* London: Routledge.

Gray, J. (2003), *Al Qaeda and What it Means to be Modern,* London: Faber & Faber.

Green, D. M. (2000), 'The End of Identity? The Implications of Postmodernity for Political Identification,' *Nationalism and Ethnic Politics,* 6, 3, pp. 68–90.

Greider, W. (1997), *One World, Ready or Not: The Manic Logic of Global Capitalism,* London: Penguin.

Griffiths, I. L. (1995), *The African Inheritance,* London: Routledge.

Guardian Unlimited (2003), 'Across the Great Divide,' 10 December, www.guardian.co.uk (accessed 22/11/06).

Guéhenno, J.-M. (1995), *The End of the Nation-State,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Guerrina, R. (2002), *Europe: History, Ideas and Ideologies,* London: Arnold.

Guibernau, M. (1999), *Nations without States,* Cambridge: Polity.

Gupta, A. and Ferguson, J. (2002), 'Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference,' in J. Xavier Inda and R. Rosaldo (eds), *The Anthropology of Globalization:* A *Reader,* Oxford: Blackwell, pp. 65–80.

Gutmann, A. (1996), 'Democratic Citizenship,' in J. Cohen (ed.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism,* Boston: Beacon Press, pp. 66–71.

Habermas, J. (1984), *The Theory of Communicative Action,* vol. 1, Boston: Beacon Press.

Hafez, K. (2007), *The Myth of Media Globalization,* Cambridge: Polity.

Hall, S. (1992), 'The Question of Cultural Identity,' in S. Hall, D. Held and T. McGrew (eds), *Modernity and its Futures,* Cambridge: Polity, pp. 273–316.

Hall, S. (1996), 'Who Needs Identity?', in S. Hall and P. du Gay (eds), *Questions of Cultural Identity,* London: Sage, pp. 1–17.

Halliday, F. (1996), *Islam and the Myth of Confrontation,* London: I. B. Tauris.

Hamelink, C. J. (1983), *Cultural Autonomy in Global Communications,* London: Longman.

Hannerz, U. (1987), 'The World in Creolisation,' *Africa, 57, 4, pp.* 546–59.

Hannerz, U. (1989a), 'Culture between Centre and Periphery: Toward a Macroanthropology,' *Ethnos,* 54, pp. 200–16.

Hannerz, U. (1989b), 'Notes on the Global Ecumene,' *Public Culture,* 1, 2, pp. 66–75.

Hannerz, U. (1990), 'Cosmopolitans and Locals in World Culture,' in M. Featherstone (ed.), *Global Culture,* London: Sage, pp. 237–51.

Hannerz, U. (1991), 'Scenarios for Peripheral Cultures,' in A. D. King (ed.), *Culture, Globalisation and the World System,* London: Macmillan, pp. 107–28.

Hannerz, U (1992a), *Cultural Complexity,* New York: Columbia University Press.

Hannerz, U. (1992b), 'The Global Ecumene as a Network of Networks,' in A. Kuper (ed.), *Conceptualising Society,* London: Routledge, pp. 34–56.

Hannerz, U. (1996), *Transnational. Connections,* London: Routledge.

Hannerz, U. (2003), 'Special Issue Devoted to the Work of Ulf Hannerz,' *Global Networks, 3, 3.*

Harman, C. (1996), 'Globalisation: A Critique of a New Orthodoxy,' *International Socialism, 73,* pp. 3–33.

Harries, O. (1994), 'Power and Civilization,' *National Interest, no.* 35.

Harrison, L. E. and Huntington S. P. (eds) (2000), *Culture Matters,* New York: Basic Books.

Harvey, D. (1989), *The Condition of Postmodernity,* Oxford: Blackwell.

Hay, C. and Marsh, D. (eds) (2001), *Demystifying Globalization,* Basingstoke: Palgrave.

Headrick, D. R. (1988), *The Tentacles of Progress: Technology Transfer in the Age of Imperialism, 1850-1940,* Oxford: Oxford University Press.

Heater, D. (2003), *World Citizenship: Cosmopolitan Thinking and its Opponents,* London: Continuum.

Heelas, P. (1996), 'Introduction: Detraditionalization and its Rivals,' in P. Heelas et al. (eds), *Detraditionalization,* Oxford: Blackwell, pp. 1–20.

Heelas, P., Lash, S. and Morris, P. (eds) (1996), *Detraditionalization,* Oxford: Blackwell.

Held, D. (1995), *Democracy and-the Global Order,* Cambridge: Polity.

Held, D. (2004), *Global Covenant,* Cambridge: Polity.

Held, D. and Koenig-Archibugi, M. (2003), *Taming Globalization,* Cambridge: Polity.

Held, D. and McGrew, A. (eds) (2000), *The Global Transformations Reader,* Cambridge: Polity.

Held, D. and McGrew, A. (eds) (2002a), *Governing Globalization,* Cambridge: Polity.

Held, D. and McGrew, A. (2002b), *Globalization/Anti-Globalization,* Cambridge: Polity.

Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D. and Perraton, J. (1999), *Global Transformations,* Cambridge: Polity.

Helleiner, E. (1997), 'Braudelian Reflections on Economic Globalization: The Historian as Pioneer,' in S. Gill and J. Mittleman (eds), *Innovation and Transformation in International Studies,* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 90–104.

Hendy, D. (2000), *Radio in the Global Age,* Cambridge: Polity.

Hepworth, M. (1989), *The Geography of the Information Economy,* London: Belhaven Press.

Herman, E. and McChesney, R. (1997), *The Global Media,* London: Cassell.

Hermida, A. (2006), 'Young Challenge Mainstream Media,' *BBC News Online,* 3 May, www.bbcnews.co.uk (accessed 3/11/06).

Hewitt, D. (2000), 'China Clampdown on Muslim Region,' *BBC News Online, 29* May, www.bbcnews.co.uk (accessed 4/11/05).

Hiebert, D. (2002), 'Cosmopolitanism at the Local Level: The Development of Transnational Neighbourhoods,' in S. Vertovec and R. Cohen

(eds), *Conceiving Cosmopolitanism,* Oxford: Oxford University Press, pp. 209–23.

Hirst, P. and Thompson, G. (1996), *Globalization in Question,* Cambridge: Polity.

Hirst, P. and Thompson, G. (2000), 'Global Myths and National Policies,' in B. Holden (ed.), *Global Democracy: Key Debates,* London: Routledge, pp. 47–59.

Hobsbawm, E. (1987), The Age *of Empire, 1875–1914,* London: Weidenfeld & Nicolson.

Hobsbawm, E. (1992), *Nations and Nationalism since 1780,* Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, E. and Ranger, T. O. (eds) (1983), The *Invention of Tradition,* Cambridge: Cambridge University Press.

Holmes, D. (ed.) (1997), *Virtual Politics: Identity and Community in Cyberspace,* London: Sage.

Holton, R. J. (1998), *Globalisation and the Nation-State,* Basingstoke: Macmillan.

Holton, R. J. (2000), 'Globalisation's Cultural Consequences,' *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences,* 570, pp. 140–52.

Holton, R. J. (2005), *Making Globalisation,* Basingstoke: Palgrave.

Hopkins, A. G. (ed.) (2002), *Globalization in World History,* London: Pimlico

Hopper, P. (2003), *Rebuilding Communities in an Age of Individualism,* Aldershot: Ashgate.

Hopper, P. (2004), 'Who Wants to Be a European? Community and Identity in the European Union,' *Human Affairs,* 14, pp. 141–51.

Hopper, P. (2006), *Living with Globalisation,* Oxford: Berg.

Horrigan, J. and Raine, L. (2002), *The Broadband Difference: How Online Behavior Changes with High-Speed Internet Connections,* Washington, DC: Pew Internet and American Life Project.

Horsman, M. and Marshall, A. (1995), *After the Nation-State: Citizens, Tribalism and the New World Disorder,* London: HarperCollins.

Hsü, I. C. Y. (1995), *The Rise of Modern China,* 5th edn, Oxford: Oxford University Press.

Hunter, J. D. (1991), *Culture Wars: The Struggle to Define America,* New York: Basic Books.

Hunter, J. D. and Yates, J. (2002), 'In the Vanguard of Globalization: The World of American Globalizers,' in P. L. Berger and S. P. Huntington (eds), *Many Globalizations,* Oxford: Oxford University Press, pp. 323–57.

Huntington, S. P. (1993), 'The Clash of Civilizations,' *Foreign Affairs, 72,* 3, pp. *22-49.*

Huntington, S. P. (1996), 'If Not Civilizations, What?', in *Samuel P. Huntington's The Clash of Civilizations? The Debate,* New York: Foreign Affairs, pp. 56–67.

Huntington, S. P. (1997), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* London: Touchstone.

Huntington, S. P. (2001), 'So, Are Civilizations at War?', interview by Michael Steinberger, *The Observer,* 21 October.

Huntington, S. P. (2004), *Who Are We? America's Great Debate,* New York: Free Press.

Hutchinson, J. (2005), *Nations as Zones of Conflict,* London: Sage.

Inglis, F. (1993), *Cultural Studies,* Oxford: Blackwell.

Ingold, T. (1994), 'Introduction to Culture,' in T. Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life,* London: Routledge.

ITU (1994), *Direction of Traffic: International Telephone Traffic 1994,* Geneva: International Telecommunication Union.

ITU (2003), *ITU Internet Reports: Birth of Broadband,* Geneva: International Telecommunication Union.

ITU (2006), 'Key Global Telecom Indicators for the World Telecommunication Service Sector,' International Telecommunication Union, www.itu.int (accessed 10/9/06).

Iwabuchi, K. (2002), *Recentering Globalization: Popular Culture and Japanese Transnationalism,* Durham, NC: Duke University Press.

Jackson, P., Crang, P. and Dwyer, C. et al. (eds) (2003), *Transnational Spaces,* London: Routledge.

Jacquin, D., Oros, A. and Verweij, M. (1993), 'Culture in International Relations,' *Millennium,* 22, 3, pp. 375–77.

Jameson, F. and Miyoshi, M. (eds) (1998), *The Cultures of Globalization,* Durham, NC: Duke University Press.

Jenkins, B. M. (2001), 'The Organization Men: Anatomy of a Terrorist Attack,' in J. F. Hoge and G. Rose (eds), *How Did this Happen?,* Oxford: Public Affairs, pp. 1–14.

Jones, S. G. (ed.) (1997), *Virtual Culture: Identity and Communication* in *Cybersociety,* London: Sage.

Jones, S. G. (ed.) (1998), *CyberSociety 2.0,* London: Sage.

Judah, T. (2002), 'Via TV and the Net, Iran's Youth Plot Social Revolution,' *The Observer,* 25 August.

Julius, D. (1990), *Global Companies and Public Policy,* London: Pinter.

Kagan, R. (2003), *Paradise and Power: America and Europe in the New World Order,* London: Atlantic Books.

Kaldor, M. (2003), *Global Civil Society,* Cambridge: Polity.

Katz, J. E. and Aakhus, M. (eds) (2002), *Perpetual Contact,* Cambridge: Cambridge University Press.

Katz, J. E. and Rice, R. (2002), 'Synoptia: Access, Civic Involvement, and Social Interaction on the Net,' in B. Wellman and C. Haythornwaite (eds), *The Internet in Everyday Life,* Oxford: Blackwell, pp. 114–38.

Kavolis, V. (1988), 'Contemporary Moral Cultures and the "Return of the Sacred",' *Sociological Analysis,* 49, 3.

Keane, J. (2003), *Global Civil Society?,* Cambridge: Cambridge University Press.

Kearney, M. (1995), 'The Local and the Global: The Anthropology of Globalisation and Transnationalism,' *Annual Review of Anthropology,* 24, pp. 547–65.

Kearney, M. (1996), *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective,* Boulder, CO: Westview Press.

Keck, M. and Sikkunk, K. (1998), *Activists beyond Borders,* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Keesing, R. M. (1974), 'Theories of Culture,' *Annual Review of Anthropology,* 3, pp. 73–97.

Keesing, R. M. (1994), 'Theories of Cultures Revisited,' in R. Borofsky (ed.), *Assessing Cultural Anthropology,* New York: McGraw-Hill.

Kellas, J. G. (1991), *The Politics of Nationalism and Ethnicity,* Basingstoke: Macmillan.

Kelly, G. (ed.) (1999), *The New European Left,* London: Fabian Society.

Kennedy, P. and Roudometof, V. (eds) (2002), *Communities across Borders,* London: Routledge.

Keohane, R. O. (1995), 'Hobbes' Dilemma and Institutional Change in World Politics: Sovereignty in International Society,' in H.-H. Holm and G. Sorensen (eds), *Whose World Order? Uneven Globalization and the End of the Cold War,* Boulder, CO: Westview Press, pp. 165–86.

Kepel, G. (2002), *Jihad: The Trail of Political Islam,* trans. A. F. Roberts, London: I. B. Tauris.

Khazanov, A. M. (1994), *Nomads and the Outside World,* Madison: University of Wisconsin Press.

Kiernan, V. G. (1988), *The Lords of Humankind,* London: Cresset Library.

King, A. D. (1990), *Global Cities,* London: Routledge.

King, A. D. (1995), 'The Times and Spaces of Modernity (or Who Needs Postmodernism?),' in M. Featherstone et al. (eds), *Global Modernities,* London: Sage, pp. 108–23.

Kivisto, P. (2002), *Multiculturalism in a Global Society,* Oxford: Blackwell.

Klein, N. (2000), *No Logo,* London: Flamingo.

Kline, D. and Burstein, D. (eds) (2005), *Blog!,* New York: CDS Books.

Knox, P. L. (2002), 'World Cities and the Organization of Global Space,' in R. J. Johnson, P. J. Taylor and M. J. Watts (eds), *Geographies of Global Change,* 2nd edn, Oxford: Blackwell, pp. 328–39.

Kogut, B. (ed.) (2004), *The Global Internet Economy,* London: MIT Press.

Kotkin, J. (1992), *Tribes: How Race, Religion, and Identity Determine Success in the New Global Economy,* New York: Random House.

Kuper, A. (1999), *Culture: The Anthropologists' Account,* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kymlicka, W. and Straehle, C. (1999), 'Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature,' *European Journal of Philosophy,* 7, 1, pp. 65–88.

Lak, D. (1999), 'Analysis: Chronic Instability of Indian Politics,' *BBC News Online,* 18 April.

Lapham, L. H. (1992), 'Who and What is American?', *Harper's,* January, 43.

Lash, S. (2000), 'Risk Culture,' in B. Adam, U. Beck and J. van Loon (eds), *The Risk Society and Beyond,* London: Sage, pp. 47–62.

Lash, S. and Lury, C. (2007), *Global Culture Industry: The Mediation of Things,* Cambridge: Polity.

Lash, S. and Urry, J. (1987), *The End of Organized Capitalism,* Cambridge: Polity.

Lash, S. and Urry, J. (1994), *Economies of Signs and Space,* London: Sage.

Latouche, S. (1996), *The Westernization of the World,* Cambridge: Polity.

Lelic, S. (2006), 'Brand Awareness,' *Guardian Online,* 28 April.

Lesser, J. (ed.) (2003), *Searching for Home Abroad,* Durham, NC: Duke University Press.

Lévi-Strauss, C. (1969), *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology,* New York: Harper & Row.

Levitt, P. (2001), *The Transnational Villagers,* Berkeley: University of California Press.

Lima Costa, C. de (1999), 'Between North and South: Travelling Feminisms and Homeless Women,' in D. Slater and P. J. Taylor (eds), *The American Century,* Oxford: Blackwell, pp. 298–316.

Linger, D. T. (2003), 'Do Japanese Brazilians Exist?', in J. Lesser (ed.), *Searching for Home Abroad,* Durham, NC: Duke University Press, pp. 201–14.

Lowe, L. and Lloyd, D. (eds) (1997), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital,* Durham, NC: Duke University Press.

Luke, T. W. (1995), 'New World Order or Neo-World Orders: Power, Politics and Ideology in Informationalizing Glocahties,' in M. Featherstone et al. (eds), *Global Modernities,* London: Sage, pp. 91–107.

Lull, J. (2000), *Media, Communication, Culture: A Global Approach,* 2nd edn, Cambridge: Polity.

Lury, C. (1996), *Consumer Culture,* Cambridge: Polity.

Lury, C. (1997), 'The Objects of Travel,' in C. Rojek and J. Urry (eds), *Touring Cultures,* London: Routledge, pp. 75–95.

Lynch, M. D. (1997), 'Information Highways,' in Y. Courrier and A. Large (eds), *World Information Report 1997/98,* Paris: UNESCO, pp. 258–303.

Lyon, D. (1988), *The Information Society,* Cambridge: Polity.

Maalouf, A. (2000), *On Identity,* London: Harvill.

McBride, S. (1980), *Many Voices, One World,* Paris: UNESCO.

McClintock, A. (1996), '"No Longer in a Future Heaven": Nationalism, Gender and Race,' in G. Eley and R. G. Suny (eds), *Becoming National: A Reader,* Oxford: Oxford University Press, pp. 260–85.

Macfie, A. L. (2000), *Orientalism: A Reader,* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Mackay, H. (2000), 'The Globalization of Culture?', in D. Held (ed.), *A Globalizing World?,* London: Routledge, pp. 47–84.

MacKenzie, J. M. (1983), *The Partition of Africa, 1880–1900,* London: Methuen.

MacKenzie, J. M. (1995), *Orientalism: History, Theory and the Arts,* Manchester: Manchester University Press.

McLuhan, M. and Fiore, Q. (1967), *The Medium is the Message,* Harmondsworth: Penguin.

McNeill, W. H. (1963), *The Rise of the West: A History of the Human Community,* Chicago: University of Chicago Press.

McNeill, W. H. (1979), *Plagues and Peoples,* London: Penguin.

McNeill, W. H. (1986), *Polyethnicity and National Unity in World History,* Toronto: Toronto University Press.

McPhail, T. L. (2006), *Global Communication: Theories, Stakeholders, and Trends,* 2nd edn, Oxford: Blackwell.

Makiya, K. (2001), 'Fighting Islam's Ku Klux Klan,' *The Observer,* 7 October.

Mann, M. (1986), *The Sources of Social Power,* vol. 1: *A History of Power from the Beginning to AD 1760,* Cambridge: Cambridge University Press.

Mann, M. (1997), 'Has Globalization Ended the Rise and Rise of the Nation-State?' *Review of International Political Economy,* 4.

Mar, P. (1998), 'Just the Place is Different: Comparisons of Place and Settlement Practices of Some Hong Kong Migrants in Sydney,' *Australian Journal of Anthropology,* 9, 1.

Martin-Barbero, J. (1993), *Communication, Culture and Hegemony,* London: Sage.

Marcuse, P. and van Kempen, R. (2000), *Globalizing Cities,* Oxford: Blackwell.

Massey, D. (1994), *Space, Place and Gender,* Cambridge: Polity.

Massey, D. (2005), *For Space,* London: Sage.

Mattelart, A. and Siegelaud, A. (eds) (1978), *Communication and Class Struggle,* New York: International General.

Mattelart, A., Delacourt, X. and Mattelart, M. (1984), *International Image Markets,* London: Comedia.

May, C. (2002), *The Information Society,* Cambridge: Polity.

Mayer-Schönberger, V. and Hurley, D. (2000), 'Globalization of Communication,' in J. S. Nye and J. D. Donahue (eds), *Governance in a Globalizing World,* Washington, DC: Brookings Institution, pp. 135–51.

Maylam, P. (1986), *A History of the African People of South Africa,* London: Croom Helm.

Mazlish, B. and Buultjens, R. (eds) (1993), *Conceptualizing Global History,* Boulder, CO: Westview Press.

Mehendale, S. and Atabaki, T. (2005), *Central Asia and the Caucasus: Transnationalism and Diaspora,* London: Routledge.

Melucci, A. (1989), *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society,* London: Hutchinson Radius.

Merelman, R. (1994), 'Racial Conflict and Cultural Politics in the United States,' *Journal of Politics,* 5, 1, pp. 1–21.

Merry, S. E. (1997), 'Legal Pluralism and Transnational Culture: The *Ka Ho'okolokolonui Kananka Maoli* Tribunal, Hawai'i, 1993,' in R. A. Wilson (ed.), *Human Rights, Culture and Context,* London: Pluto Press, pp. 28–48.

Meyer, B. and Geschiere, P. (eds) (1999), *Globalization and Identity,* Oxford: Blackwell.

Miles, R. (1994), 'Explaining Racism in Contemporary Europe,' in A. Rattansi and S. Westwood (eds), *Racism, Modernity and Identity on the Western Front,* Cambridge: Polity, pp. 189–221.

Millar, F. et al. (1967), *The Roman Empire and its Neighbours,* London: Weidenfeld & Nicolson.

Miller, D. (ed.) (1995), *Acknowledging Consumption,* London: Routledge.

Minges, M. (2006), 'Tracking ICTs: World Summit on the Information Society Targets,' *2006 Information and Communications for Development: Global Trends and Policies,* Washington, DC: World Bank, pp. 125–46.

Mohammad, M. (2001), *Islam and the Muslim Ummah,* Putrajaya, Malaysia: Prime Minister's Office.

Monaci, M., Magatti, M. and Caselli, M. (2003), 'Network, Exposure and Rhetoric: Italian Occupational Fields and Heterogeneity in Constructing the Globalised Self,' *Global Networks, 3, 4,* pp. 457–80.

Morley, D. and Robins, K. (1995), *Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries,* London: Routledge.

Morris, N. and Waisbord, S. (eds) (2001), *Media and Globalization,* Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Mowlana, H. (1997), *Global Information and World Communication,* 2nd edn, London: Sage.

Mozfarri, M. (ed.) (2002), *Globalization and Civilizations,* London and New York: Routledge.

Munch, R. and Smelser, N. J. (eds) (1992), *Theory of Culture,* Berkeley: University of California Press.

Nas, P. J. M. and Houweling, A. J. (1998), 'The Network Metaphor: An Assessment of Castells' Network Society Paradigm,' *Journal of Social Sciences, 2, 4,* pp. 221–32.

Nederveen Pieterse, J. (1994), 'Unpacking the West: How European is Europe,' in A. Rattansi and S. Westwood (eds), *Racism, Modernity and Identity on the Western Front,* Cambridge: Polity, pp. 129–49.

Nederveen Pieterse, J. (1998), 'Hybrid Modernities: Mélange Modernities in Asia,' *Sociological Analysis,* 1, 3, pp. 75–86.

Nederveen Pieterse, J. (ed.) (2000), *Global Futures,* London: Zed Books.

Nederveen Pieterse, J. (2004), *Globalization and Culture,* Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Newhouse, J. (1998) 'Europe's Rising Regionalism,' *A New Europe? A Foreign Affairs Reader,* New York: Council on Foreign Relations, pp. 19–36.

Nie, N. and Erbring, L. (2000), *Internet and Society: A Preliminary Report,* Stanford, CA: Stanford Institute for the Quantitative Study of Society.

Norris, P. (2000), 'Global Governance and Cosmopolitan Citizens,' in J. Nye and J. Donahue (eds), *Governance in a Globalizing World,* Washington, DC: Brookings Institution, pp. 155–77.

Norris, P. (2001), *Digital Divide,* Cambridge: Cambridge University Press.

Norton-Taylor, R. (2001), 'Bleak New World, as Seen by the MoD,' *The Guardian,* 8 February.

Nussbaum, M. C. (1996), 'Patriotism and Cosmopolitanism,' in M. C. Nussbaum et al., *For Love of Country,* Boston: Beacon Press, pp. 2–17.

Nustad, K. G. (2003), 'Considering Global/Local Relations: Beyond Dualism,' in T. H. Eriksen (ed.), *Globalisation: Studies in Anthropology,* London: Pluto Press, pp. 122–37.

Nye, J. S., Jr. (2002), *The Paradox of American Power,* Oxford: Oxford University Press.

Ohmae, K. (1990), *The Borderless World,* London: Collins.

Ohmae, K. (2000), 'The Rise of the Region State,' in P. O'Meara, H. D. Melinger and M. Krain (eds), *Globalization and the Challenges of a New Century,* Bloomington: Indiana University Press, pp. 93–100.

Ohmae, K. (2005), *The Next Global Stage,* Upper Saddle River, NJ: Wharton.

Oliveri, V. (2002), *Terror's Source: The Ideology of Wahhabi-Salafism and its Consequences,* Birmingham, Amadeus.

Ong, A. (1999), *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality,* Durham, NC: Duke University Press.

O'Sullivan, J. (1996), 'Mistaken Identities,' *National Review,* 48, 22, pp. 50–5.

Osterhammel, J. and Petersson, N. P. (2005), *Globalization: A Short History,* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Özkirimli, U. (2000), *Theories of Nationalism: A Critical Introduction,* Basingstoke: Macmillan.

Papastergiadis, N. (2000), *The Turbulence of Migration,* Cambridge: Polity.

Parekh, B. (2000), *Rethinking Multiculturalism,* Basingstoke: Palgrave.

Patterson, O. (2000), 'Taking Culture Seriously: A Framework and an Afro-American Illustration', in L. E. Harrison and S. P. Huntington (eds), *Culture Matters,* New York: Basic Books, pp. 202–18.

Perkin, H. (1996), *The Third Revolution: Professional Elites in the Modern World,* London: Routledge.

Perrone, J. (2005), 'Every Second a Blog—but Not for the Long Slog,' *Guardian Online, 3* August, www.guardian.co.uk (accessed 7/10/06).

Perry, N. (1998), *Hyper-Reality and Global Culture,* London: Routledge.

Phillips, T. (2007), 'Brazilian Carnival Loses its Rhythm to Foreign DJs,' *The Guardian,* 12 February, p. 16.

Pogge, T. W. (1992), ‘Cosmopolitanism and Sovereignty,’ *Ethics,* 103, pp. 48–75.

Porter, B. (1984), *The Lion’s Share: A Short History of British Imperialism, 1850-1983,* 2nd edn, London: Longman.

Porter, B. D. (1993), ‘Can American Democracy Survive?’, *Commentary,* November, pp. *37-40.*

Portes, A. (1996), ‘Global Villagers: The Rise of Transnational Communities,’ *American Prospect,* 25, pp. 74–7.

Portes, A. (2001), ‘Introduction: The Debates and Significance of Immigrant Transnationalism,’ *Global Networks,* 1, 3, pp. 181–93.

Price, S. (2001), ‘Pakistan Tackles Sectarian Violence,’ *BBC News Online,* 15 March, www.bbcnews.co.uk (accessed 2/1/06).

Pries, L. (ed.) (2001), *New Transnational Social Spaces: International Migration and Transnational Companies in the Early Twenty-First Century,* London: Routledge.

Putnam, H. (1996), ‘Must We Choose between Patriotism and Universal Reason?’, in M. C. Nussbaum et al., *For Love of Country,* Boston: Beacon Press, pp. 91–7.

Ramesh, R. (2007), ‘China, Soon to Be World’s Biggest Internet User,’ *The Guardian,* 25 January, p. 17.

Rantanen, T. (2005), *The Media and Globalisation,* London: Sage.

Rapport, N. and Overing, J. (2000), *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts,* London: Routledge.

Rex, J. (1996), ‘National Identity in the Democratic Multi-Cultural State,’ *Sociological Research Online,* 1, 2, www.socresonline.org.uk/socresonline/1/2/1 (accessed 3/9/05).

Rheingold, H. (2000), *The Virtual Community, rev.* edn, London: MIT Press.

Richmond, A. H. (1984), ‘Ethnic Nationalism and Post-Industrialism,’ *Ethnic and Racial Studies,* 7, 1, pp. 4–18.

Rieff, D. (1995), *Slaughterhouse: Bosnia and the Failure of the West,* London: Vintage.

Ritzer, G. (1993), *The McDonaldization of Society,* London: Sage.

Ritzer, G. (1998), *The McDonaldization Thesis,* London: Sage.

Ritzer, G. (ed.) (2002), *McDonaldization: The Reader,* Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

Ritzer, G. and Liska, A. (1997), '"McDisneyization" and "Post-Tourism",' in C. Rojek and J. Urry (eds), *Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory,* London: Routledge, pp. 96–109.

Robertson, R. (1992), *Globalization: Social Theory and Global Culture,* London: Sage.

Robertson, R. (1995), 'Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity,' in M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson (eds) (1995), *Global Modernities,* London: Sage, pp. 25–44.

Robertson, R. and Inglis, D. (2006), 'The Global *Animus,'* in B. K. Gills and W. R. Thompson (eds), *Globalisation and Global History,* London: Routledge, pp. 33–47.

Robison, R. and Goodman, D. S. G. (eds) (1996), *The New Rich in Asia: Mobile Phones, McDonald's and Middle-Class Revolution,* London: Routledge.

Rojek, C. and Urry, J. (eds) (1997), *Touring Cultures,* London: Routledge.

Rosenau, J. (1997), *Along the Domestic-Foreign Frontier,* Cambridge: Cambridge University Press.

Rosendorf, N. M. (2000), 'Social and Cultural Globalization: Concepts, History, and America's Role,' in J. S. Nye and J. D. Donahue, *Governance in a Globalizing World,* Washington, DC: Brookings Institution, pp. 109–34.

Rouse, R. (1991), 'Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism,' *Diaspora,* 1, 1, pp. 8–23.

Rushdie, S. (2001), A War that Presents Us All with a Crisis of Faith,' *The Guardian,* 3 November.

Rushdie, S. (2002), 'Anti-Americanism Has Taken the World by Storm,' *The Guardian, 6* February.

Ruthven, M. (1995), 'The West's Secret Weapon against Islam,' *Sunday Times,* 1 January, p. 6.

Sabloff, J. and Lamberg-Karlovsky, C. (eds) (1975), *Ancient Civilization and Trade,* Albuquerque: University of New Mexico Press.

Said, E. (1994), *Culture and Imperialism,* London: Vintage.

Said, E. (1995), *Orientalism,* Harmondsworth: Penguin.

Said, E. (2001), 'Islam and the West are Inadequate Banners,' *The Observer, 16* September.

Sanderson, S. K. (ed.) (1995), *Civilizations and World Systems,* Walnut Creek, CA: Altamira Press.

Sardar, Z. (1999), *Orientalism,* Buckingham: Open University Press.

Sardar, Z. (2001), 'Islam Has Become its own Enemy,' *The Observer,* 21 October.

Sardar, Z. and Wyn Davies, M. (2002), *Why Do People Hate America?,* Cambridge: Icon Books.

Sassen, S. (2000), *Cities in a World Economy,* 2nd edn, Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

Sassen, S. (2001), *The Global City,* 2nd edn, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Sassen, S. (ed.) (2002), *Global Networks, Linked Cities,* London: Routledge.

Sassoon, D. (1998), 'Fin-de-Siècle Socialism: The United, Modest Left,' *New Left Review, 227,* pp. 88–96.

Schech, S. and Haggis, J. (2000), *Culture and Development: A Critical Introduction,* Oxford: Blackwell.

Scheffler, S. (1999), 'Conceptions of Cosmopolitanism,' *Utilitas,* 11, 3, pp. 255–76.

Schiller, H. I. (1979), 'Transnational Media and National Development,' in K. Nordenstreng and H. I. Schiller (eds), *National Sovereignty and International Communication,* Norwood, NJ: Ablex.

Schiller, H. I. (1989), *Culture Inc.,* New York: Oxford University Press.

Schiller, H. I. (1991), 'Not Yet the Post-Imperialist Era,' *Critical Studies in Mass Communication,* 8, pp. 13–28.

Schiller, H. I. (1995), 'The Global Information Highway,' in J. Brook and I. A. Boal (eds), *Resisting the Virtual Life: The Culture and Politics of Information,* San Francisco: City Lights Press.

Schiller, H. I. (1996), *Information Inequality,* London: Routledge.

Schirrn, S. A. (2002), *Globalization and the New Regionalism,* Cambridge: Polity.

Schlesinger, P. (1991), *Media, State and Nation,* London: Sage.

Scholte, J. A. (2000), *Globalization: A Critical Introduction,* Basingstoke: Macmillan.

Scholte, J. A. (2005), *Globalization: A Critical Introduction,* 2nd edn, Basingstoke: Palgrave.

Screen Digest (1997), 'World Cinema Market: Start of the European Fight-back,' August.

Segal, G. (2002), 'Does China Matter?', in *The Rise of China,* New York: Foreign Affairs, pp. 27–39.

Senghaas, D. (2002), *The Clash within Civilizations: Coming to Terms with Cultural Conflicts,* London: Routledge.

Sennett, R. (2002), 'Cosmopolitanism and the Social Experience of Cities,' in S. Vertovec and R. Cohen (eds), *Conceiving Cosmopolitanism,* Oxford: Oxford University Press, pp. 42–7.

Servon, L. J. (2002), *Bridging the Digital Divide,* Oxford: Blackwell.

Shain, Y. (1995), 'Multicultural Foreign Policy,' *Foreign Policy,* 100, pp. 69–88.

Shaw, M. (1994), 'Civil Society and Global Politics: Beyond a Social Movements Approach,' *Millennium: Journal of International Studies,* 23, 3, pp. 647–67.

Shields, R. (ed.) (1992), *Lifestyle Shopping,* London: Routledge.

Shikaki, K. (2002), 'This is a War on Islam,' *The Guardian,* 11 September.

Shohat, E. and Stam, R. (1995), *Unthinking Eurocentrism,* London: Routledge.

Shore, C. (2000), *Building Europe,* London: Routledge.

Shweder, R. A. (2000), 'Moral Maps, "First World" Conceits, and the New Evangelists,' in L. E. Harrison and S. P. Huntington (eds), *Culture Matters,* New York: Basic Books, pp. 158–76.

Sinclair, J., Jacka, A. and Cunningham, S. (eds) (1996), *New Patterns in Global Television: Peripheral Vision,* Oxford: Oxford University Press.

Sklair, L. (2001), *The Transnational Capitalist Class,* Oxford: Blackwell.

Sklair, L. (2002), *Globalization: Capitalism and its Alternatives,* 3rd edn, Oxford: Oxford University Press.

Smart, B. (ed.) (1999), *Resisting McDonaldization,* London: Sage.

Smelser, N. and Alexander, N. (eds) (1999), *Diversity and its Discontents: Conflict and Common Ground in Contemporary American Society,* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Smith, A. D. (1986), *The Ethnic Origins of Nations,* Oxford: Blackwell.

Smith, A. D. (1990), 'Towards a Global Culture?', in M. Featherstone (ed.), *Global Culture,* London: Sage, pp. 171–91.

Smith, A. D. (1991), *National Identity,* London: Penguin.

Smith, A. D. (1995), *Nations and Nationalism in a Global Era,* Cambridge: Polity.

Smith, M. A. and Kollock, P. (eds) (1999), *Communities in Cyberspace,* London: Routledge.

Smith, M. P. (2001), *Transnational Urbanism,* Oxford: Blackwell.

Soysal, Y. N. (1994), *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe,* Chicago: University of Chicago Press.

Sparks, C. (1998), 'Is There a Global Public Sphere?', in D. K. Thussu (ed.), *Electronic Empires: Global Media and Local Resistance,* London: Arnold, pp. 108–24.

Spear, P. (1990), A *History of India,* vol. 2, Harmondsworth: Penguin.

Spybey, T. (1996), *Globalization and World Society,* Cambridge: Polity

Stadler, F. (2006), *Manuel Castells,* Cambridge: Polity.

Standage, T. (1998), *The Victorian Internet,* London: Weidenfeld & Nicolson.

Staple, G. (1991), *The Global Telecommunications Report, 1991,* London: International Institute of Communications.

Staple, G. (1996), *Teleography, 1996,* London: International Institute of Communications.

Starr, A. (2000), *Naming the Enemy: Anti-Corporate Social Movements Confront Globalization,* London: Zed Books.

Stone, D. (2002), 'Knowledge Networks and Policy Expertise in the Global Polity,' in M. Ougaard and R. Higgott (eds), *Towards a Global Polity,* London: Routledge, pp. 125–44.

Strange, S. (1990), 'Finance, Information and Power,' *Review of International Studies,* 16, 3, pp. 259–74.

Strange, S. (1995), 'The Limits of Politics,' *Government and Opposition,* 30, 3, pp. 291–311.

Street, B. (1993), 'Culture as a Verb: Anthropological Aspects of Language and Cultural Process,' in D. Graddol, L. Thompson and M. Byram (eds), *Language and Culture,* Clevedon: BAAL and Multilingual Matters.

Street, P. (2003), ‘Stabilising Flows in the Global Field: Illusions of Permanence, Intellectual Property Rights and the Transnationalisation of Law,’ *Global Networks,* 3, 1, pp. 7–28.

Strinati, D. (1995), *An Introduction to Theories of Popular Culture,* London: Routledge.

Suarez-Orozco, M. (2000), ‘Everything You Ever Wanted to Know about Assimilation but Were Afraid to Ask,’ *Daedalus,* 129, 4, pp. 1–30.

Swidler, A. (1986), ‘Culture in Action: Symbols and Strategies,’ *American Sociological Review,* 51, pp. 273–88.

Tait, R. (2006), ‘Iran Bans Fast Internet to Cut West’s Influence,’ *The Guardian,* 18 October, www.guardian.co.uk (accessed 9/12/06).

Talbott, S. and Chanda, N. (eds) (2001), *The Age of Terror,* Oxford: Perseus Press.

Taylor, C. (1992), *Multiculturalism and the ‘Politics of Recognition,’* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Taylor, C. (ed.) (1994), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition,* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Taylor, P. J. (2001), ‘Isations of the World: Americanisation, Modernisation and Globalisation,’ in C. Hay and D. Marsh (eds), *Demystifying Globalisation,* Basingstoke: Palgrave, pp. 49–70.

Tehranian, M. and Tehranian, K. K. (1997), ‘Taming Modernity: Toward a New Paradigm,’ in A. Mohammadi (ed.), *International Communication and Globalization,* London: Sage, pp. 119–67.

Thompson, J. B. (1990), *Ideology and Modern Culture,* Cambridge: Polity.

Thompson, J. B. (1995), *The Media and Modernity,* Cambridge: Polity.

Thussu, D. K. (ed.) (1998), *Electronic Empires: Global Media and Local Resistance,* London: Arnold.

Tomlinson, J. (1991), *Cultural Imperialism,* London: Pinter.

Tomlinson, J. (1997a), 'Internationalism, Globalization and Cultural Imperialism,' in K. Thompson (ed.), *Media and Cultural Regulation,* London: Sage, 117–62.

Tomlinson, J. (1997b), '"And Besides, the Wench is Dead": Media Scandals and the Globalization of Communication,' in J. Lull and S. Hinerman (eds), *Media Scandals,* Cambridge: Polity.

Tomlinson, J. (1999a), *Globalization and Culture,* Cambridge: Polity.

Tomlinson, J. (1999b), 'Globalised Culture: The Triumph of the West?' in T. Skelton and T. Allen (eds), *Culture and Global Change,* London: Routledge, pp. 22–9.

Toulmin, S. (1999), 'The Ambiguities of Globalisation,' *Futures,* 31, 9/10, pp. 905–12.

Touraine, A. (1997), *What is Democracy?,* Boulder, CO: Westview Press.

Tracey, M. (1988), 'Popular Culture and the Economics of Global Television,' *Intermedia,* 16, 2.

Tran, M. (2000), 'Africa is Loser in Global Digital Divide,' *The Guardian,* 14 August, www.guardian.co.uk (accessed 2/11/06).

Tsing, A. (2002), 'The Global Situation,' in J. Xavier Inda and R. Rosaldo (eds) *The Anthropology of Globalization: A Reader, Oxford:* Blackwell, pp. 453–85.

Turkle, S. (1995), *Life on the Screen,* New York: Simon & Schuster.

Turner, B. S. (2006), 'Classical Sociology and Cosmopolitanism: A Critical Defence of the Social,' *British Journal of Sociology,* 57, 1, pp. 133–51.

Twist, J. (2004), 'China Leads Way on Broadband,' *BBC News Online,* 5 October, www.bbcnews.co.uk (accessed 12/11/06).

UNESCO (1998), *Statistical Yearbook, 1998,* Paris: UNESCO.

Urban, G. (2001), *Metaculture: How Culture Moves through the World,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Urry, J. (1990), *The Tourist Gaze,* London: Sage.

Urry, J. (1995), *Consuming Places,* London: Routledge.

Urry, J. (2000), *Sociology beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century,* London: Routledge.

Urry, J. (2003), *Global Complexity,* Cambridge: Polity.

van de Ven, H. (2002), 'The Onrush of Modern Globalization in China,' in A. G. Hopkins (ed.), *Globalization in World History,* London: Pimlico, pp. 167–93.

van den Berghe, P. (1979), *The Ethnic Phenomenon,* New York: Elsevier.

van Dijk J. A. G. M. (2005), *The Deepening Divide,* London: Sage.

Vasagar, J. (2005), Talk is Cheap, and Getting Cheaper,' The *Guardian,* 14 September, p. 25.

Vertovec, S. and Cohen, R. (eds), *Conceiving Cosmopolitanism,* Oxford: Oxford University Press.

Wagner, R. (1986), *Symbols that Stand for Themselves,* Chicago: University of Chicago Press.

Wagner, R. (1991), 'Poetics and the Recentering of Anthropology,' in I. Brady (ed.), *Anthropological Poetics,* Savage, MD: Rowman & Littlefield.

Waldron, J. (2000), 'What is Cosmopolitan?', *Journal of Political Philosophy,* 8, pp. 227–43.

Wallerstein, I. (1974), *The Modern World-System, New* York Academic.

Wallerstein, I. (1980), *The Modern World-System II,* New York Academic.

Wallerstein, I. (1990a), 'Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System,' in M. Featherstone (ed.), *Global Culture,* London: Sage, pp. 31–56.

Wallerstein, I. (1990b), 'Culture is the World-System: A Reply to Boyne,' in M. Featherstone (ed.), *Global Culture,* London: Sage, pp. 63–5.

Wallerstein, I. (2003), *The Decline of American Power,* New York: New Press.

Wallerstein, I. (2004), *World-Systems Analysis,* Durham, NC: Duke University Press.

Walzer, M. (ed.) (1995), *Toward a Global Civil Society,* New York: Berghahn Books.

Warschauer, M. (2004), *Technology and Social Inclusion,* London: MIT Press.

Waters, M. (1995), *Globalisation,* London: Routledge.

Watson, J. L. (1997), *Golden Arches East: McDonald's in East Asia,* Stanford, CA: Stanford University Press.

Watts, J. (2004), 'China Orders TV Stars to Stop "Queer" Western Behaviour,' *The Guardian,* 5 May, p. 18.

Webb, J., Schirato, T. and Danaher, G. (2002), *Understanding Bourdieu,* London: Sage.

Webster, F. (2002), *Theories of the Information Society,* 2nd edn, London: Routledge.

Weeks, A. L. (1996), 'Do Civilizations Hold?', in *Samuel P. Huntington's The Clash of Civilizations? The Debate,* New York: Foreign Affairs, pp. 53–4.

Wei-Ming, T. (2000), 'Multiple Modernities: A Preliminary Inquiry into the Implications of East Asian Modernity,' in L. E. Harrison and S. P. Huntington (eds) (2000), *Culture Matters,* New York: Basic Books, pp. 256–66.

Wellman, B. and Gulia, M. (1999), 'Virtual Communities as Communities: Net Surfers Don't Ride Alone,' in M. A. Smith and P. Kollock (eds), *Communities in Cyberspace,* London: Routledge, pp. 167–94.

Wellman, B. and Haythornwaite, C. (eds) (2002), *The Internet in Everyday Life,* Oxford: Blackwell.

Welsch, W. (1999), 'Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today,' in M. Featherstone and S. Lash (eds) (1999), *Spaces of Culture: City, Nation, World,* London: Sage, pp. 194–213.

Werbner, P. (1999), 'Global Pathways; Working Class Cosmopolitans and the Creation of Transnational Ethnic Worlds,' *Social Anthropology,* 7, 1, pp. 17–35.

Werbner, P. and Modood, T. (eds) (1997), *Debating Cultural Hybridity,* London: Zed Books.

Whitehouse, D. (1999), 'Circle of Light is Africa's Net Gain,' BBC *News Online,* 23 June, www.bbcnews.co.uk (accessed 12/1/05).

Wieviorka, M. (1994), 'Racism in Europe: Unity and Diversity,' in A. Rattansi and S. Westwood (eds), *Racism, Modernity and Identity on the Western Front,* Cambridge: Polity, pp. 173–88.

Williams, M. (1996), 'A Campus Erupts over Multiculturalism,' *New York Times,* 28 June, p. A13 (N).

Williams, R. (1963), *Culture and Society, 1780-1950,* Harmondsworth: Penguin.

Williams, R. (1976), *Keywords,* London: Fontana.

Wilson, R. A. (ed.) (1997), *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives,* London: Pluto Press.

Wolfe, A. (1998), *One Nation After All,* London: Viking.

Wolff, J. (1991), 'The Global and the Specific: Reconciling Conflicting Theories of Culture,' in A. D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System,* London: Macmillan, pp. 161–73.

Wolpert, S. (1989), *A New History of India,* 3rd edn, Oxford: Oxford University Press.

Woolgar, S. (ed.) (2002), *Virtual Society? Technology, Cyberbole, Reality,* Oxford: Oxford University Press.

Wray, R. (2007), 'China Overtaking US for Fast Internet Access as Africa Gets Left Behind,' *The Guardian,* 14 June, p. 29.

Wriston, W. (1992), *The Twilight of Sovereignty,* New York: Charles Scribner.

Wurm, S. A. (ed.) (1996), *Atlas of the World's Languages in Danger of Disappearing,* Paris: UNESCO.

Wuthnow, R. and Witten, M. (1988), 'New Directions in the Study of Culture,' *Annual Review of Sociology,* 14, pp. 46–67.

Xavier Inda, J. and Rosaldo, R. (eds) (2002), 'Introduction: A World in Motion,' *The Anthropology of Globalization: A Reader,* Oxford: Blackwell, pp. 1–34.

Yang, M. M. (2004), 'Mass Media and Transnational Subjectivity in Shanghai: Notes on (Re)Cosmopolitanism in a Chinese Metropolis,' in J. Xavier Inda and R. Rosaldo (eds), *The Anthropology of Globalization: A Reader,* Oxford: Blackwell, pp. 325–49.

Young, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference,* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Young, R. C. (1995), *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race,* London: Routledge.

Younge, G. (2004), 'Black Americans Move Back to Southern States, *The Guardian,* 25 May, p. 13.

Zakiara, F. (1997), 'Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew,' in *The New Shape of World Politics,* New York: Foreign Affairs, pp. 219–33.

Zickmund, S. (1997), 'Approaching the Radical Other: The Discursive Culture of Cyberhate,' in S. G. Jones (ed.), *Virtual Culture,* London: Sage, pp. 185–205.

Zubaida, S. (2002), 'Middle Eastern Experiences of Cosmopolitanism,' in S. Vertovec and R. Cohen (eds), *Conceiving Cosmopolitanism, Oxford: Oxford University Press, pp. 32-41.*


هنداوي